الكارثة التي تهددنا



صلاح عيسى

الكارثة التي تُهدِّدنا

مرافعات ضد أهلية البرجوازية المصرية
لقيادة الحاضر وصنع المستقبل

صلاح عيسى

فهرس

الكارثة.. التي تهددنا

كثيرة هي تعقيدات الوضع العربي الراهن على مختلف الأصعدة: طبقية، وسياسية، وأيديولوجية. ولمجرد الاعتراف بواقع لا يمكن إنكاره فإن مزيدًا من التعقيد سوف يحيط بالوضع العربي يومًا بعد آخر. فإذا لم نكن "عدَميين"، فسوف نرفض القول بأننا وصلنا إلى الطريق المسدود، لكن شجاعة الالتزام بالمستقبل تفرض أن نقول إن الطريق أكثر وعورة مما يظن أكثرنا تفاؤلاً.

والذين يفسرون التاريخ بالمنحنى الصاعد حتى الذروة، ثم الهابط إلى السفح؛ يرصدون ظاهرة واضحة للكل. فمنذ منتصف الخمسينيات، وحتى منتصف الستينيات؛ بدا وكأن **حركة التحرر العربي سائرة بخطى ثابتة في طريق الانعتاق القومي من نير الإمبريالية**. بل وساد الظن – وبعضه إثم – بأننا دققنا أبواب **الاشتراكية**؛ وهو ما كان يعني – في بعض وجوهه – أن الفكر القومي والعلماني قد أزاح

الثيوقراطية إلى غير رجعة، وأن الفكر العقلانــي قــد أزاح المناهج الميتافيزيقية أو ألزمها موقف الــدفاع، وأن أعــلام الاشتراكية قد نَكَّست أعلام الليبرالية. لكــن خُطــوات هــذا المنحنى الصاعد **قد بدأت تنحسر منذ نكسة ١٩٦٧، حتــى وصل بنا اليوم (١٩٧٤)** إلى أدنى درجات هبوطه.

فالمد المعادي للإمبريالية يتقلص ليصــبح تحالفًــا معهــا وغزلاً فيها، وتبعية لسوقها، بل وذوقها ونمط حياتها.

والدعوة القومية – وهي بالضرورة علمانية – تنحســر، لا لترتفع أعلام تكريس التجزئة فحسب، بل وأعلام التفتــت "الثيوقراطي" أيضًا، بينما أصبحت عقلانيتنا في محنة، كــان لا بد منها لكي تقدم تفسيرًا لمن يبحثون عــن علّــة لــذلك التفاوت الشاسع بين غِنَى الأغنياء وفقر الفقراء.

ولا حدّ للتفاصيل التي تزحم هذا المنحنى الهابط، فالدعوة إلى إعادة **المرأة** لتبقى رهينة المحبسين (البيت والرجل) قــد استعادت فُتوتها. **وتقديس الرجال والمؤسسات** أصبح عرفًــا له قوة القانون. وبين المواطن العربي والاجتهاد في شــئون وطنه أو دينه أو نظام حكمه؛ خنــادق ومَحَــارق ازدحمــت بأدوات القهر، وبرطانةٍ تُلحق كل حق من **حقوق المواطنــة**

بقيود تسلبه؛ فهناك ديمقراطية "سليمة"، وأخرى "مزيفة"، ومعارضة "شريفة"، وأخرى ليست كذلك، والصحافة "حرة" في أن تقول ما تشاء، فلا يجوز مصادرتها أو تعطيلها "**إلا إذا كان ذلك ضروريًا لوقاية النظام الاجتماعي**"، وهكذا..

ومع أن القائلين بنظرية المنحنى يتخذون من هذا الرصد دليلاً على صحة نظريتهم، فإن رفض تلك النظرية لا يعني خطأ الرصد الذي قدموه؛ ذلك أن الاختلاف في رصد الظواهر نادرًا ما يكون واسعًا على عكس تحليلها وتفسيرها.

وقد كان هذا الرصد هو الدافع وراء تسطير هذه الصفحات، التي تطمح في أن تكون "ورقة للحوار" تشد انتباه المهتمين بالموضوع الذي تطرحه، فتدفعهم لنقاش حوله، يُجرونه هيِّنًا وليِّنًا، ديمقراطيًا وعلميًا، ويبذلون له من الجهد ما يطيقون، ومن التجرد ما يستطيعون؛ وذلك أمر أعرف ويعرفون أنه صعب عسير.

ولست أريد أن أضفي أهمية وهمية على هذه السطور، حين أزعم أن الموضوع الذي تطرحه للنقاش هو أول ما ينبغي لنا أن نهتم له، ونعنى به، ونسرف في الجهد الذي نبذله لفهمه؛ إذْ لو فعلنا لوفرنا على أنفسنا جُهدًا نبدده في

الحوار حول تفاصيل كثيرة، لا يستقيم لها فهم ما لم نتقدم براديكالية حقيقية، لنواجه الجذور التي تنمو عليها كل الطفيليات.

والقانون العلمي الذي يرفض القفز على منصة إصدار الأحكام العامة على الظواهر دون التعمق في فهم طابعها النوعي؛ هو نفسه الذي يرفض الغرق في التفاصيل ومواجهتها في ذاتها، والمنطق العلمي في ذلك واضح وبسيط، فإذا كان "التعميم" استنادًا إلى القياس، يجعلنا عاجزين عن فهم الواقع في خصوصيته، فإن الغرق في كل ما هو جزئي وتفصيلي ينتهي إلى نفس النتيجة، ولأن فهم الواقع هو الخطوة الأولى لتغييره، فإن خطوات المستقبليين العرب – التي انطلقت من التعميم أو من التفصيل – قد طاشت دائمًا، حتى بدونا أحفادًا لذلك الإسباني التعس "**دون كيخوتة**"، نحارب طواحين الهواء، بينما الأعداء الحقيقيون، يُمكّنون لأنفسهم، ويبنون حصون بقائهم.

وقد بدا لوقت قصير أن المستقبليين العرب قد أفاقوا على أصوات الانهيار **العظيم للعالم البرجوازي العربي**، حين تلقت **آخر وأمجد الانتفاضات البرجوازية العربية** لطمة

٥ يونيو/ حزيران ١٩٦٧، فَخَرَّت راكعة أمام أعدائها التاريخيين، وكَفَّت – إلى الأبد – عن التمرد، وتعَرَّى لحمها الذي ظلت تُغطيه بالشعارات عقدان من الزمان. لكن الخطيئة الأولى سرعان ما قادت المستقبليين العرب إلى حيث كانوا قبل أن يحدث الانهيار، وبدل أن يقودهم لحم البرجوازية الذي افتضحت تجاعيده إلى طلاق بائن بينهما، عادوا إلى حيث كانوا – في الأغلب الأعم – **ذيولاً سياسيين لها،** وأتباعًا أيديولوجيين يمنحونها صكوك الوطنية بلا تحفظ... ويسلمونها قيادهم بلا شروط.

وحين طرحت البرجوازية العربية لحم الأمّة للبيع في أسواق النخاسة الإمبريالية، خطوة بعد خطوة، وقطعة بعد قطعة؛ حدث **الانهيار هذه المرة داخل معسكر المستقبليين العرب،** فوجدوا أنفسهم عاجزين عن التصرف، بل وعن الفهم أيضًا.

وأرجو ألا أكون مُخطئًا تمامًا حين أزعم أن مأساة المستقبليين العرب الحقيقية تكمن في أنهم كانوا – في الأغلب الأعم – أبناء لشرائح من البرجوازية، بُنُوة فعلية لا مجازية، تمردوا على طبقتهم، فظنوا – وبعض الظّن إثم – أنهم قد

خلَعوا عنهم كل أرديتها، لمجرد أنهم أعلنوا انتماءهم لنقيضها الطبقي، وبرغم كل تضحياتهم التي لا تنكر، فقد عجزوا عن اكتشاف **ذلك الاختراق** البرجوازي **لصفوفهم، ولم ينتبهوا – إلا فيما ندر – له.**

وحين نقول إن **الماركسية العربية** لم تزد – في الأغلب الأعم – عن كونها تيارًا من تيارات **الفكر البرجوازي العربي**؛ لأنها افتقدت دائمًا للنقاء الأيديولوجي وللاستقلال الحركي؛ فنحن لا نقصد بذلك سُبَابًا، ولكننا نطرح فرضية قد تفيد البرهنة على صحتها – أو عدم صحتها – في اكتشاف "الخطيئة الأولى"، التي جعلت **التحالف مع البرجوازية بل والتذيُّل لها يبدو – في الأغلب الأعم – قدرًا على الماركسيين العرب**، يمارسونه بإخلاص، ويتحملون في سبيل الحرص عليه فوق ما يطيق البشر، وكأنهم مُحِبّون من طرف واحد، لا يتواضع محبوبهم المتعالي فيلقي – من قمّة سجونه ومعتقلاته وأدوات قهره – نظرة على من ماتوا وهم يهتفون باسمه، ولا يستكبرون هم على ذلك الإذلال الذي نَظّروا له، وفلسفوه، حتى أصبح "إعْلاء **الموضوعي على الذاتي**" هو شعارهم الوحيد. فأما هذا "**الموضوعي**" الذي تعصبوا له؛

ففي أصوات انهيارات ١٩٦٧ تقييم له، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأما ذلك "**الذاتي**" الذي طالبوا بتجاهله، فكان تجويعًا، وكان سياطًا، وكان قتلاً وكان منفىً.

لكن الأهم من ذلك جميعه أن وضع "**الذاتي**" و"**الموضوعي**" موضع تناقض؛ هو وقوع في هُوَّة "المنهج الصوري"، وقد تكفلت انهيارات ١٩٦٧ وما تلاها بكشف النقاب عن العلاقة الجدلية بين الاثنين، **فلولا ذلك التعامل العدائي والعدواني مع كل أطراف الجبهة المعادية للإمبريالية، فلربما أمكن إنقاذ حركة التحرر العربي من آثار لطمة ١٩٦٧، تلك التي نحصد كل يوم علقمها.**

ولنقل إن فهم الظاهرة البرجوازية، هو أعقد مهام المستقبليين العرب على صعيد الفكر، مُسجِّلين بذلك واقع أنها لم تُفهم بعد، برغم أن نصف قرنٍ أو يزيد قد انقضت على ظهور **المادية الجدلية على خريطة الفكر العربي** والحركات الاشتراكية على خريطة السياسة العربية. فإن كان ذلك كذلك؛ فنحن أمام تأكيدٍ جديد على ما سميناه الاختراق البرجوازي لصفوف الأيديولوجية الماركسية، فلولا هذا الاختراق لما عجزنا عن فهم الظاهرة البرجوازية في

خصوصيتها، ولما عاد بعضنا – ودَوِيَّ انهيارات العالم البرجوازي يخترق الآذان – ليراهن على وطنيتها أو ديمقراطيتها، بل ويظن بها – وبعض الظن إثم – علمانية أو تنويرية.

تلك مهمة معقدة، فما عجزت عنه اجتهادات نصف قرن أو يزيد – تفكيرًا وصراعًا وعملاً – لن تنجزه شهور، وما أخطأ فيه أئمة الماركسية وشيوخها لن يصيب فيه صغار المريدين من أمثالنا، وبضاعتهم من العلم قليلة، وإن لم يكن إخلاصهم كذلك، وقد كان "أحمد شوكت" (ماركسي الأربعينيات في "سكرية" "**نجيب محفوظ**") على حق عندما قال إن برجوازيتنا تحتاج إلى محلل له قوة التاريخ ذاته. وها نحن بعد أربعة عقود أخرى من القرن نقول نفس ما قاله إمامنا "**أحمد شوكت**"، كأنه ما كان، أو ما فعل، هو ومن خلفوه.

ذلك بعض ما جعل هذه الصفحات تعرف قدرها، فلا يتجاوز طموحها أن تكون ورقة **حوار تطرح على نفسها، وعلى من يهمهم أمرها** علامات **استفهام، وتقدم فروضًا يسعد صاحبها أن تنهار كلها**، فلا أهمية لأي منها

في ذاته، ولكنها كلها وسائل لفهم العصاب البرجوازي الذي سرى في دماء الأمة وتمكن؛ بحيث بدا أنه سرطان القضاء والقدر لأن أحدًا لا يريد – أو لا يستطيع – أن يفهمه كما ينبغي له أن يُفهم.

ولأن التغيير هو هدف أي فهم؛ فإن الفهم مجرد علامة على طريق المستقبل، ولا خلاف في أن ملامح المستقبل لم تعد تتحدد وفق تنبؤات غيبية، أو تُرسم انطلاقًا من تأملات شخصية، تصوغ كلها يوتوبيا، يحل بها الإنسان مشاكله الآنية، نافيًا نفسه إلى عالم جديد سيقبل في الغد الآني أو البعيد، فعلى مستوى المعمورة كلها تشغل مراكز أبحاث وتخطيط – هِرقلية في إمكانياتها المادية والعقلية – نفسها بالتفكير في المستقبل، تتنبأ به اعتمادًا على مُعطيات واقعية، وتحدد خطواته على أساس محاولة التحكم في سيره بالإرادة الفاعلة للإنسان، التي لا تتحقق الحتمية التاريخية دونها.

وتخدم هذه المراكز، بما تفعله النظم الاجتماعية والسياسية التي تمثلها؛ أي إنها **تخدم في النهاية طبقات مسيطرة أو صاعدة تتحكم في الحاضر، وتطمح للسيطرة أيضًا على**

المستقبل، مواجهة بذلك المشاكل الآنية، أو المتوقعة، التي قد تعترض طريقها.

لقد أصبح المستقبل عِلمًا ولم يعد مجرد انتظار لمجهولٍ سيأتي، يُسقِط عليه الإنسان رغبته في التحرر من إسار واقعه الذي لا يرضى به، يستوي في ذلك الذين يعتبرون الواقع الراهن انفلاتًا من أسر الأصالة، وينتظرون مستقبلاً يعود بهم للسلف الصالح، أو هؤلاء الذين يعتبرونه تقهقرًا عن المعاصرة، ويطمحون لغد يتجاوز الماضي ويتخطى الحاضر.

والنغمة السائدة في عالمنا العربي – سواء لدى السلفيين أو المستقبليين – في مجال تصور الخريطة الفكرية للمستقبل العربي، نغمة تصدر عن **حالمين يتأملون وينتظرون، أكثر منها دعوة فاعلين يطمحون للتأثير في الحاضر والسيطرة عليه انتقالاً إلى الغد.** ويبدو ذلك أكثر مما يبدو في عجزنا عن فهم الحاضر – الذي نضيق به – فهمًا متكاملاً في ظواهره الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

ذلك أمر يترتب عليه افتقادنا للدور الذي يمكن أن تؤديه **إرادتنا الفاعلة في تكييف المستقبل والتحكم فيه**؛ وبهذا تُصبح الحتمية كما يعتمدها المستقبليون، والحتمية المضادة التي يعتمدها السلفيون ظاهرة غير علمية، تحقق نفسها بنفسها، ويصبح انتظار المستقبل مخدرًا نتحمل به آلام حاضرٍ قاسٍ.

وربما لهذا السبب فإن **الطبقات والأوليجاركيات المُسيطرة في العالم العربي** لا تضيق كثيرًا بالمستقبليين العرب، ولا تعتبرهم خطرًا داهمًا ينبغي مواجهته. وما أوقعته بهؤلاء المستقبليين من ضرباتٍ طائشة لا يعكس إحساسها بقوتهم، ولكنه يعكس ضيق أفقها من جانب، وضعفها من الجانب الآخر.

وربما كان من الصحيح أن الظواهر الفكرية تسبق في تطورها غالبًا التطورات الاجتماعية والسياسية.. معبِّرة عن قوى اجتماعية جديدة ونامية. وبرغم الارتباط العضوي بين هذه القوى وبين الظواهر الفكرية؛ فإن هذا الارتباط ليس علاقة حسابية تخضع للمعادلات الرياضية من حيث التواكب الزمني أو التناسب الطردي؛ إذ يظل **للظاهرة الفكرية بعض**

الاستقلال الذاتي الذي يمكنها من تحقيق بعض النمو الخاص، لكن هذا الاستقلال ليس تامًا؛ أي إن التطور الفكري إذا لم يتفاعل مع تيار النمو الاجتماعي فإنه يضمرُ من تيار قوي إلى تأثيرات فاعلة في حلقات محدودة من المثقفين، مُنْبتَّة الصلة بجماهيرها، مُحاصرةً في جُزر تقتل جذورها، وتمنع فروعها من الازدهار أو طرح الثمار.

مفتاح الموقف في تصور خريطة فكرية للمستقبل العربي إذن هو الوعي بالأوضاع الراهنة على الجبهة الفكرية، وبشكل خاص **تحديد حجم الإرادة الفاعلية في العالم العربي واتجاه فعلها**، سواء كانت في المجال الاجتماعي العام، أو في مجال الحركة الحيوية للإنتلجنسيا العربية – بمختلف فصائلها – مع التنبه للارتباط العضوي بينها.

وفي كل الأحوال فإن "**المستقبل**" ينبغي أن يتحدد في مفهومنا بالحلقات القريبة مما نعيشه من أحداث، وما نمر به من **مراحل النمو**، فالنظر إلى المستقبل كمطلق زمني هو نوع من الرَّجمِ بالغيب؛ لأنه لا يعتمد على حقائق بين أيدينا، أو على قياس زمني لقدراتنا الفاعلية. وصحيح أن الجدل الاجتماعي – كقانون – هو الذي سيحدد ملامح هذا

المستقبل، لكن التنبؤ بنتيجته ومساره لا بد وأن يعتمد في كل مرحلة على ما تطرحه من حقائق، وعلى واقع فعلي بين أيدينا.

وهذا الواقع الفعلي الذي نُعانيه كل يوم، يقول بأن منحنى الظاهرة البرجوازية قد لامس خَطّ الصفر، بل وتجاوزه إلى السالب؛ فهي ظاهرة استكملت ملامحها بعد ما يقارب من قرن، نَمَتْ خلاله بدرجات تتفاوت بين هذا القطر وذاك، تقدم بعضها في التبلور، وتأخر تبلور البعض الآخر، ثم إن فكرها قد طرح نفسه، سابقًا تبلورها، ومساعدًا عليه، أو لاحقًا على تبلورها، ومؤكدًا له، فضلاً عن أن حركتها السياسية قد أصبحت ذات تاريخ دالٍ عليها.

ثم إن هذه البرجوازية العربية تصوغ تاريخ الأمة العربية منذ أكثر من قرن، بحكم أنها امتلكت وسيلة الإنتاج الرئيسية فيه. فسادت علاقات الإنتاج – المترتبة على ذلك الامتلاك – المجتمع العربي، وسيطرت الرؤى البرجوازية على مختلف الأبنية والمؤسسات العلوية للمجتمع، على الصعيد الاقتصادي والسياسي والفكري..

ظاهرة متكاملة كتلك، تنشد فهمًا، يبخل المستقبليون العرب على أنفسهم به، يضنون عليه بجهد يبدونه فيما هو أقل أهمية، برغم أن كيانهم كله متوقف عليه.

وتأتي هذه الصفحات فتعرف قدرها، وتتواضع على الزعم بقدراتها على أداء مهمة كتلك، لكنها تملك جسارة طرح هذا السؤال:

"**هل ما زالت البرجوازية العربية قادرة على أداء أي من مهامها التاريخية؟**"

وهو سؤال لا يمكن طرحه إلا إذا تساءلنا أولاً:

"**هل أدت البرجوازية العربية كل أو بعض المهام التي يُعلِّمنا التاريخ أنها مبرر وجود أي برجوازية، ومبرر استمرارها؟..**"

ويبقى بعد هذا كله تحفظ نُشَدِّدُ عليه، فحين نقول "**البرجوازية العربية**" فنحن نعني كيانًا له خصوصيته، لن نستطيع أن نفهمه ما لم نُدرك هذه الخصوصية، ونبحث خلفها، وندرسها كما هي، وليس قياسًا على الظاهرة البرجوازية الأوروبية؛ وذلك لا يعني – بالقطع – أن الظاهرتين مختلفتين تمام الاختلاف، أو متطابقتين تمام

التطابق؛ ففيهما من الاتصال قدر ما فيهما من الانفصال، وفيهما ما هو مشترك، وفيهما ما هو "**نوعي**" و"**خاص**".

وحين نُلقي نظرةً بانورامية على الخريطة الفكرية العربية بعد أكثر من قرن، قضاها مفكرو التنوير العربي يحاولون زرع العقلية العلمية والصناعية؛ فسوف ندرك أبعاد الكارثة التي تهددنا... **فعلى عكس ما هو متوقع؛ فإن العالم العربي يبدو عالمًا زراعيًا في فكره وفي علاقاته، وأسلوب الإنتاج الزراعي هو الأسلوب السائد في اقتصادياته، والقرية هي وحدته الديموجرافية الأكثر تأثيرًا، والقيم الزراعية في الأخلاق والاجتماع هي أعلامه الأكثر ارتفاعًا.**

وبسبب عُزلة المثقفين المستقبليين عن نبض الواقع الفعلي، فإنهم ينظرون فقط إلى الثقافة المكتوبة باعتبارها المقياس المُعتَمد لديهم، وهو ما يقودهم غالبًا إلى فهم مغلوطٍ للواقع، فالثقافة المكتوبة قد توحي باستنارة المجتمع وتقدمه، بينما هي لا تعبر إلا عن شرائح ضيقة شديدة الضيق، ولا تؤثر إلا في دوامات قريبة منها، محدودة المساحة، قصيرة النفس.

وإذا ما اعتمدنا الأرقام مؤشرًا نحاول من خلاله أن نتحسس مكانة المدينة – وبالتالي فكرها – على خريطة عالمنا العربي، فسرعان ما سوف نفتقدها.

إن سكان العالم العربي بلغوا عام ١٩٧٠ حوالي ١٢٠ مليون نسمة، يتوزعون على مساحة تصل إلى ١٢ كيلو متر مربع(١). وبرغم أن هذا يوحي بكثافة سكانية منخفضة (١٠ أفراد للكيلو متر المربع) إلا أن علينا أن نلاحظ الصحراوات الشاسعة التي تملأ خريطة العالم العربي؛ وهو ما يؤدي إلى تركيز السكان حول وديان الأنهار، أو في الموانئ. وإذا ما نظرنا إلى هذه **الكثافة المنخفضة من خلال معيار هام هو الكثافة في القرية وفي المدينة**؛ فسوف نلاحظ أنه في عام ١٩٦٣ كانت **كثافة الأرض المزروعة في مصر** ٩٨٠ فردًا في الكيلو متر المربع، وفي لبنان ٦٤٤، وفي العراق ٢٥٠، وفي الجزائر ٢٢٢، وفي تونس ٢٠٧، و١٨١ في المغرب، وفي الأردن ١٦١. وكانت سوريا أقل هذه الأقطار كثافة فيما يتعلق بتركز السكان في الأرض المزروعة؛ إذ بلغت ١١١ فردًا في الكيلو متر المربع(٢).

وبينما تشير الإحصاءات المتوفرة إلى أن **نسبة سكان الحضر إلى جملة السكان في العالم العربي** توازي ٣٥,٥% في المتوسط العام[٣] (وهي نسبة مرتفعة إذا ما قارناها بالمستوى العالمي للتحضر) فإن هذا لا يعني أن أمتنا العربية قد انطلقت إلى مستوى الانتماء للعالم الصناعي المتقدم بأفكاره وقيمه، **فالمدينة العربية ليست – على وجه العموم – مركزًا صناعيًا أو تجاريًا، ولكنها اكتظاظٌ سكاني، ينشأ في الغالب لأسباب إدارية، أو نتيجة لعمليات الهجرة التي تلجأ إليها قوة العمل العاطلة في الريف؛ بحثًا عن مصدر للرزق لا تجده غالبًا.**

ففي "الكويت" تمثل "مدينة الكويت" ٦: ٧ من سكان الدولة كلها [٤]، لا لأن صناعة انتشرت فيها، ولكن بسبب اكتشاف البترول، وما ينتج عنه من فرص للرزق قد لا تكون لها قيمة إنتاجية.

وفي بعض المدن العربية الكبرى تنتشر **المجتمعات الريفية** داخلها؛ وهو ما نراه في قلب القاهرة أكبر المدن العربية على الإطلاق؛ حيث تنتشر **المناطق المختلفة** التي تعرف بريف المدينة[٥]؛ وهي مناطق **معزولة ثقافيًا عن بقية**

المدينة، رغم أنها في قلبها، فنسبة العمال **غير الفنيين** تزيد لتصل في بعضها إلى ٤٨% من جملة السكان، وترتفع البطالة في النساء إلى ٩٤,٢%، وتصل نسبة البطالة العامة إلى ٥٢%، ويبلغ عدد الأميين وأشباه الأميين ٩١,٧% من سكان بعض هذه المناطق(٦).

والنمط العام للتحضر – في الأقطار العربية – بالمقياس السكاني لا يزيد عن ١٦%؛ وهو ما يسميه الدكتور "**جمال حمدان**"(٧) بالنمط القاعدي، وتمثله "مصر" و"العراق"، و"سوريا"، و"الأردن"، و"بلاد المغرب العربي" الأربع، فالمدن المتروبوليتانية – أي التي تزيد عن مائة ألف نسمة – يقطنها ما لا يزيد عن ١٦% من جملة سكان هذه البلاد، وهناك نمط بدائي تمثله السودان والسعودية، وتتراوح نسبة التحضر فيهما بين ٢% إلى ٦%. أما النمط الشاذ فتمثله "**الكويت**" **و**"**فلسطين المحتلة**"؛ حيث نجد ظاهرة انفجار سكاني غريب يحيل الدولة كلها إلى مدينة، أو عدد قليل من المدن الكبيرة(٨).

وإذا وضعنا الإحصاء الصناعي محل الاعتبار، فسوف نلاحظ أن الإنتاج الصناعي – في بلد كمصر – لا ينتج دخلاً

يزيد عن ٢٨,٨% من جملة الدخل القومي في الفترة بين ١٩٦١/٦٠، و١٩٧٠/٦٩[٩]، كما أن جملة العمال في قطاع الصناعة والكهرباء لم يزد عن ٩٣٩ ألفًا، عام ٦٩/ ١٩٧٠[١٠]، وفي عام ١٩٦١ كانت الصناعة تمثل ٨,٩% من الدخل القومي للعراق، ومثلت ١٠,٦% من الدخل القومي للأردن عام ١٩٦٢، و١١,٨% في لبنان، و١٦,١% في سوريا في نفس العام[١١] .

وما زالت التجارة الخارجية تمثل رقمًا كبيرًا بالنسبة لمعظم الدول العربية، وخاصة الدول المنتجة للبترول.

نحن إذن نعيش عالمًا عربيًا: القرية هي سمته الأساسية سكانًا وإنتاجًا، والامتداد الفكري لهذا هو الرؤى الزراعية بكل تخلفها وعجزها عن استشراف الأيديولوجية الصناعية.. تلك التي تمكننا من مجابهة العمل الاجتماعي مجابهة هندسية، وعن التوصل إلى القوى الجديدة التي يمكن أن تضعها الفنون الهندسية التطبيقية والعلوم الطبيعية تحت تصرفنا. وبعكس سكان الريف المستقرين والموزعين في طبقات ثابتة؛ فإن سكان المدن الصناعية قَلِقون.. كثيروا الحركة، ويميلون إلى تكوين مفهوم بأن الإنسان يستطيع أن

يخلق بيئته بنفسه، وأنه لهذا السبب قادر على تبـــديل حياتـــه بإعادة بناء بيئته المادية. وفي حين يظن القـــروي عـــادة أن تغيير الفلسفة هو وسيلة تبديل الحياة، يؤمن الحَضَري أن ذلك يحدث بشكل أفضل بتغيير الأسس المادية للحياة. إنه رافـــع أعلام القوة البشرية القادرة على تخليص العالم من أمراضـــه القديمة والحديثة(١٢).

وتشير نتائج بعض البحوث النفسية فيما يتعلـــق بحيويـــة الشخصية الإنسانية إلى أن أبناء المدن أكثر توترًا من أبنـــاء الريف، ومن أبناء المدن الصغيرة؛ أي إنهم أكثر تحديدًا فـــي وضوح أهدافهم، أو هم متطرفـــون إيجابيًـــا، بينمـــا يميـــل الريفيون إلى الغموض وعدم الوضوح، أو عدم الاكتراث في تحديد هذه الأهداف(١٣).

ويبـــدو أن **اخـــتلاف مســـتويات التطـــور والنمـــو الصناعي والحضري** في البلاد العربية – مـــع تخلفهـــا فـــي مجموعها – يجعل بعضها بالنسبة للآخر في موقع المدينـــة من القرية. ففي بحث سابق على هذا البحث دار حول تـــأثير التغييرات الحضارية على مستويات التوتر النفسي في ثلاث بلادٍ عربية؛ هي مصر، وسوريا، والأردن؛ جـــاء **الـــذكور**

المصريون في مقدمة من أعطوا استجابات تــوتر عاليــة، تعكس تطرفهم الإيجابي، وميلهم أكثر إلى تحديــد أهــدافهم، بينما تخلف عنهم الذكور السوريون والأردنيون.

وعند قياس **الاعتدال** (أي عــدم التحــدد القــاطع) تقــدم الأردنيون، وفي قياس استجابات **عدم الاكتراث** وانتفاء التحدد كان المصريون أقل من إخوانهم في القطرين الآخرين؛ وهي نتائج تعكس الاختلاف نفسيًا في تلقي التأثيرات الحضــارية نتيجة لاختلاف مستوياتها في أقطار العالم العربي(١٤)؛ بل إن المقارنة بــين نتــائج البحــث الأول الــذي أجــري فــي مصر (ريفها وحضرها)، ونتائج البحــث الثــاني (مصــر، والأردن، وسوريا) تثبت أن المصريين في مجملهم يقتربون من القاهريين في الدراسة الثانية. وتوازي درجات الأردنيين درجات الريفيين المصريين، ويفسر بعض الباحثين ذلك بأن تعقد الحياة أو ازدياد درجة التحضر في الريــف المصــري تكاد أن تشبه إلى حد ما درجة التحضر في الأردن(١٥).

وبرغم القيمة العالية – نسبيًا – **لدرجة التحضر في مصر**، فإن نتائج بعض البحوث الاجتماعية تكشف عن **سيادة القــيم المحافظة والريفية، حتى في عاصــمتها**، وبــين **الأجيــال**

الجديدة من طلاب الجامعات والمدارس الثانوية، الذين يفترض أنهم يتشربون بدرجة أكبر القيم الصناعية والعلمية. فعند تطبيق مقياس حسَّاس للقيم (مثل العلاقات بين الرجل والمرأة) كشفت نتائج بحث تجريبي عن صراع القيم **بين الآباء والأبناء** [١٦] عن أن ٢٦% من الأبناء لا يزالون ينظرون إلى **أصالة الأسرة باعتبارها الشرط الرئيسي في اختيار شريك الحياة**، مقابل ١٧% من الآباء[١٧]، ورأى ٤١% من الأبناء أن البيت هو المكان الطبيعي للمرأة، مقابل ٥٥% من الآباء[١٨]، كما أن ٥٧% من ممثلي الأجيال الجديدة يعتقدون أنه إذا تساوت المرأة والرجل في جميع النواحي فيجب أن تظل للرجل أفضلية عليها؛ وهي رؤية يوافق عليها ٦٤% من الآباء[١٩]. **ويعتبر احترام الكبار** قاعدة في القيم الخلقية عند ٦٧% من الجيل الجديد، وفي ٨١% من الجيل القديم[٢٠].

ومن ظواهر انتشار القيم الخلقية الريفية وجود نظام متكامل من الإيمان بالقوى الغيبية لدى العناصر المتعلمة عمومًا، حتى هؤلاء الذين يدرسون العلوم البحتة، وهؤلاء الذين يُؤهلون للقيادة الاجتماعية والثقافية؛ إيمان يتدنى غالبًا

إلى مستوى الخرافة، وإلى حد المطالبة برفض الحرية الإنسانية بإجبار الإنسان على الإيمان بتصوراتهم لما هو الصحيح.

وتكشف نتائج البحث السابق على أن ٤٨% من الجيل الجديد يوقنون بخضوع الإنسان للقوى الغيبية، وأن ٦٧% منهم يطالبون بإجبار الآخرين على ممارسة الشعائر الدينية[٢١]، كما أن علاقة الأحياء بالموتى تكشف عن خضوع الأولين لسيطرة الأخيرين، سواء كان الموتى من الأقارب أو من أولياء الله، أو القديسين. وتكشف نتائج بحث تطبيقي[٢٢] أجري على عينة من القادة الثقافيين في مصر[٢٣] أن ٩٣,٢% منهم يعتقدون أن عليهم واجبات نحو الموتى من الأقارب المقربين (من هذه الواجبات يعتقد ٢٩,٩% أن عليهم حضور الغُسل، ويعتقد ٧٣,٢% أن من واجبهم تشييع الجنازة، و٩٢,٦% حضور الدفن، و٥٥,٤% دفع تكاليف الخرجة كلها أو بعضها، و٥١,٤% الزيارة في المواسم أو الأيام الأخرى، و٦٨,٤% تنفيذ وصاياهم، و٧٣,٩% رعاية أبنائهم، و٥٨,٨% ذكر محاسنهم ومآثرهم[٢٤]. أما بالنسبة للموتى من أولياء الله والقديسين؛ فقد تبين أن

٦٨,١% من القادة الثقافيين يعتقدون أن عليهم واجبات لهم؛ هي الزيارة ٤٠,٨%، والصلاة أو الدعاء لهم ٣٣,٨%، وإعطاء النذور ١٣,٨%، وإحياء الموالد ١٣,٨%، والاقتداء بهم ٥٦%[٢٥].

وقد تبين لصاحب الدراسة أنه **لا توجد فروق جوهرية بين الذين نُشِّئوا في المدينة أو في القرية حول معاني ظاهرة الموت، ومدى اتفاقها مع تعاليم الديانتين الإسلامية والمسيحية**[٢٦]. ونفس الأمر بالنسبة للواجبات نحو الموتى المقربين[٢٧]. كما أنه لا توجد فروق جوهرية أيضًا بين سكان الريف والمدن حول موضوع الواجبات نحو الموتى من أولياء الله أو القديسين[٢٨].

وتكشف البحوث التي أجريت لقياس القيم الاجتماعية للأسرة المصرية عن أنها وحدة قروية مختلفة؛ فهي ليست وحدة ديمقراطية تتعاون في مجابهة ما تواجهه من مشاكل، ولكنها أقرب إلى التكوينات الاجتماعية البدائية، يقودها الرجل أو الأكبر سنًا من أفرادها، وبينما يحتفظ الرجل بحرية واسعة في اختيار الدور الذي يؤديه، يزداد تَحَدّد الوظَائف والاختصاصات بالنسبة للإناث عن الذكور، ويُفضَّل الولد

على البنت، ويزداد هذا في الطبقات الدنيا بشكل واضح عنه في الطبقة الوسطى، وفي الريف عنه في الحضر، ويتـــدرج هرم السلطة داخل الأسرة المصرية من الأكبر إلى الأصغر، ومن الذكر إلى الأنثى(٢٩).

وبالقطع فإن هناك عوامل متعددة تفسر هذا التخلف الشديد في قيمنا الخلقية والاجتماعية، وهذا الانكماش بالتـــالي فـــي رحابة وتنوع المناخ الفكري الذي نعيش في ظله، لكننا نعتمد تخلف قوى الإنتاج كسبب رئيسي وحاسم، وبالتـــالي تخلـــف علاقات الإنتاج. ويلاحظ "**د. ســـيد عـــويس**" فـــي تحليلـــه للظواهر الغيبية المنتشرة فـــي مصـــر؛ أن هـــذه الظـــواهر مستمرة منذ القدم، وأن نظرة المصريين المعاصرين لظاهرة مثل ظاهرة الموت لا تختلف عن نظـــرة الفراعنـــة لـــنفس الظاهرة، ويفسر هذا بأن "التغييرات التي حدثت في الكثيـــر من العناصر الثقافية المادية في المجتمع المصري المتعلقـــة بالإنتاج لا يعني أنها غيرت علاقات الإنتاج جذريًا"(٣٠).

ومن الطبيعي مع هذه الأوضاع الغريبة أن ينكمش تـــأثير الثقافة المكتوبة، ويزيد من انكماشها الانتشار الذَّري للأمية، والضيق الشديد في حجم الكوادر المتخصصة تخصصًا عاليًا،

فأكثر الدول العربية تحضرًا (وهي مصر) ترتفع نسبة الأمية فيها لتصل إلى حوالي ٧٠% في التعدادات الرسمية، "والحقيقة المؤلمة أن هناك نسبة أخرى من المرتدين والمتسربين تصل إلى ١٤%، فتكون النسبة الحقيقية حوالي ٨٤%"[٣١].

ويمثل أصحاب المؤهلات العليا ٠,٨% فقط (أي ٨ من كل ألف) من تعداد السكان، بينما لا يتجاوز حملة المؤهلات المتوسطة وفوق المتوسطة ٧,٧%، ويمثل القادرون على الكتابة والقراءة ٧ – ٢١%. أما قاعدة الهرم فتمثل ٦٩,٧ من الأميين (يزيدون إلى ٨٤% بحساب المتسربين والمرتدين)[٣٢].

وحتى حين أصبح "**النفط**" أهم الحقائق السياسية والاقتصادية في حياة الأمة، وحياة العالم، بحيث بدا أنه وسيلة بناء المستقبل العربي التي لا وسيلة غيرها، فإن البرجوازية العربية تناولته بمنهج يسعى لتزيين الواقع الذي عجزت عن تغييره، بل ولتكريس هذا الواقع الزراعي في قيمه وأنماط سلوكه، ووسائل استغلاله للوفرة النقدية الهائلة

التي حققها النفط الممزوج بدماء الفلاحين والعمال العـرب، التي سالت في حرب أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٧٣ م.

وفي حين تؤكد الحقيقة العلمية الدارجة أن هذه الوفرة في الثروة المادية سوف تغير كل ملامح حياتنا، وعلى مختلف أصعدتها؛ فإن دليلاً واحدًا على سعي "البرجوازيات – المشيخيات" العربية للاستفادة من هذه الوفرة، حتى لمصلحتها التاريخية؛ يندر العثور عليه.

والمثال الذي نعتمده للمقارنة هو ما اصطلح على تسميته بالثورة الصناعية في أوروبا، تلك التي أنشأت حضارة جديدة، وقَوضَّت عالم العصور الوسطى، وبنت ما يُسَّمى آنذاك بالعالم الجديد..!

لقد انطلقت الثورة الصناعية من تراكم للثروة، سرعان ما بنى كل ما هو جديد.. وهكذا تخلق أمامنا عصر الاستنارة الأوروبي بكل أبعاده: الليبرالية والعقلانية في الفلسفة، والعلمانية والديمقراطية في السياسة، وتحرر المرأة وسقوط المجد المتوارث كمُحدِّد لقيمة الإنسان في الفكر الاجتماعي، فضلاً عن الرومانسية في الأدب والفن، وظهور نَسَقْ جديد ومتكامل للأخلاق.. باختصار؛ شمل الانقلاب كل شيء،

حَلَّت المدينة مكان القرية.. وساد جهاز القيم الخلقية لها على حساب الأخلاق الزراعية والعادات الريفية والبدوية..

وكان ذلك كله طبيعيًا؛ لأنه انطلق من تقدير الإنسان الحديث للقوى الجديدة التي وضعتها الفنون الهندسية التطبيقية والعلوم الطبيعية تحت تصرفه، وعَبَّر عن تجارب سُكان المدن القلقين، كثيري الحركة، لا سكان الريف المستقرين والموزعين في هرم اجتماعي يصعب النفاذ بين طبقاته.

وما حققه البرجوازية الأوروبية من تراكم قادها إلى مركز القيادة في العصر الأوروبي الحديث يدفع للتساؤل عما إذا كانت البرجوازية العربية ــ وقد تحققت لها هذه الوفرة النقدية الهائلة ــ قادرة على أن تنتقل بالأمة إلى أوضاع تتجاوز عقلية المزرعة والعشيرة والقرية، لتحل محلها العقلية العلمية والصناعية، أم ستكتفي بتزويق ما نحن فيه، فتزيد مشاكلنا وتعقدها، وتحولها إلى كوارث!!

بعض من يتأملون "المسألة النفطية" يرون أن "النفط" يقدم لنا صورة مقلوبة للانقلاب الصناعي، تُحَيِّرهم، وتجعل من الصعب التكهن بآثارها، فالثورة الصناعية في أوروبا صنعت عصر الاستنارة، بحكم اعتمادها أساسًا على الصناعات

التحويلية، وعلى إنتاج أدوات الإنتاج، وكوَّنت فائضها النقدي من تراكم حققته الصناعة اليدوية، ولم تكن الطاقة البخارية سوى عامل مَهّد لنشوء البنيان الصناعي المتكامل، ومن هذا البنيان تخلق عصر الاستنارة الأوروبي: كان لا بد أن تتحطم القَنانَة، فتتحرر قوة العمل وتخضع لقانون السوق.. وسادت العقلانية بحكم أن الصناعة نفسها تخضع لعملية عقلية وحسابية، وتتعامل مع عناصر مادية.

وبخضوع قوة العمل لقانون العرض والطلب، تحررت المرأة وخرجت لتعمل؛ لأنها أرخص أجرًا، فتحطمت القيود التي كانت تجعلها تابعة للرجل وعبدة له، وبالمثل تحطمت التجزئة الإقطاعية، وارتفعت ألوية القومية كدعوة سياسية لتوحيد السوق.

لم يكن الانقلاب الصناعي إذن مجرد **وفرة نقدية**.

ولم تكن أوروبا عصر الاستنارة مجرد قارة **تصدر الطاقة** إلى الآخرين.. لكنها كانت **تصنع هذه الطاقة** وتستخدمها..

ولأن النفط ليس صناعة تحويلية، بل هو أصلاً صناعة استخراجية، فقد آثرت البرجوازية العربية أن تمارس دور **"تاجر الطاقة"؛ لأنه – في المدى القصير – يحقق لها ربحًا**

لا تحققه لها الصناعة، ثم إنه يبقيها حيث نشأت، تابعة للسوق العالمية، وخاضعة لها.

ببعض الفروق الطفيفة يمكننا أن نقول إن **النفط** لا يختلف عن **القطن** الذي وَفَّر لبلد كمصر مثلاً وفرة نقدية هائلة.. لكن لم يحدث على أيامه أن استقل سوقها عن السوق العالمية، بل زادت تبعيتها لها.. وأصبحت حياتها رهنًا بالسياسات الدولية.. ولم تؤدِ هذه الثروة القطنية يومًا إلى استتارة، أو تَقَدُّم بالمعنى الكامل لهذا وذاك، ولم تَتَخلّق حضارة جديدة.. ربما كان العكس ما حدث؛ فقد أدت عائداته الضخمة إلى رحيل رءوس الأموال كلها إلى الزراعة، وعُزوفها تمامًا عن الصناعة، إلى الدرجة التي جعلت اتحاد الصناعات المصري – وهو نقابة الصناعيين – يعبِّر عن قلقه الشديد لذلك عشية ثورة ٢٣ يوليو (تموز) ١٩٥٢.

وبرغم كل عائداته النقدية الضخمة، ظلت مصر متخلفة في كافة النواحي: افتقدت للعقلية العلمية والصناعية، وظل جهاز دولتها ممعنًا في بيروقراطيته، وظلت القيم الخلقية والاجتماعية تدور في إطار قيم المزرعة أو العشيرة،

وعاشت ديمقراطية مزيفة عانى في ظلها مفكروها من سيادة الرؤى غير العلمية، في كل مناحي الحياة!!

حدث ذلك كله؛ لأن "**عائدات القطن النقدية**" الضخمة لـم تنته إلى إنشاء صناعة، أو بناء حضـارة، ولكنهـا مكَّنـت لأصحاب الرؤى الزراعية والمتخلفة أن يزيِّنوا واجهـاتهم، ويُلمِّعوا وجوههم ببعض قشور الحضارة.

والنظرة العامة على **المجتمعات النفطية العربية**، تؤكد أن جهاز الدولة في تلك المجتمعات يكاد كُلُّه يكـون مسـتوردًا، صحيح أن **استخراج النفط صناعة ضخمة تحتاج إلى الخبرة الأجنبية بأعداد كبيرة**، سواء للبحث أو للتنقيب أو للعمليـات التي تتلوهما، لكن أصحاب الملاحظة ينبهون إلى أن النقص في الكوادر والخبرات الفنية نقص شامل، لا يقتصـر أمـره على النفط أو صناعاته المُكملة، بل يصل إلى جهاز الدولـة نفسه، فإذا به تجمع من الخبراء، بعضهم أجنبي ومعظمهـم عربي من أقطار غير بترولية!

نحن إذن أمام وضع يحول دون **تفاعل صحي بين الـنفط والإنسان**، ذلك التفاعل الذي حدث فـي أوروبـا للعصـور الوسطى بين الإنسان والآلة، والذي كان **صـانع الاسـتنارة**

الحقيقي، فالعامل الزراعي واليدوي، وعامل الخدمات، يظل ابن العقلية الزراعية والقبلية المتخلفة، ما لم يتفاعل مع الآلة التي تكون بعملياتها الحسابية والهندسية الرؤيـة الصـناعية والعقلية والعلمية؛ فما يحـدث الآن أن الأقطـار البترولية العربية تستورد عقليات علمية من خارج حـدودها، فتلقـي عليها بكل العبء، بينما يظل أبناؤها بعيدين عن عملية البناء الحضاري ذاتها. فإذا صح ما يقوله علماء الأنثربولوجيا من أن العمل هو الذي حَوّل القردة إلى بشر، فإن الالتهاء بالوفرة النقدية لن ينقل الأقسام المتخلفة من أمتنا العربية إلـى عـالم الحضارة؛ ذلك أن تلك الأقسام تعتمـد علـى **جهـاز دولـة غريب**، يستعد للرحيل في أي لحظة، عندما يذهب زمن النفط السعيد، أو عندما تشاء له سياسات دوله أن يمضـي، كمـا حدث عندما انسحب المرشدون الأجانب من قنـاة السـويس عقب تأميمها، أو ما حدث عنـدما أمـم مصـدق البتـرول الإيراني قبل ربع قرن.

كانت عملية المخاض في أوروبـا الرأسـمالية مؤلمـة، **ولكنها أعطت ثمارها**، فبعد أن كانت مكانة الفرد الاجتماعية تتحدد في أساس أرومته ومجده المتـوارث؛ جـاء العصـر

الصناعي ليحطم تلك المقولة، ولتطرح المدينة شخصية العصامي الذي يبني نفسه بالعمل، فيكسر حواجز الهرم الاجتماعي، ويصعد إلى قمته، تلك شخصية طرحت نفسها في الأدب والفن كما فرضت نفسها على المجتمع.. وعقلية المدينة هي التي جعلت الوقت له قيمة، وهي جعلت الساعات تنتشر، فالناس في القرى لا يهتمون بالوقت ويبددونه؛ لأن الإنتاج الزراعي بطيء، ويعتمد على هبات الطبيعة بشكل مباشر، ووجدان المدينة هو الذي سك مفاهيم جديدة للكرم وللشرف، وهو صانع القانون ومبتكر الدستور..

مشكلة الصناعي الأوروبي الذي بنى الحضارة كانت تكوين تراكمه النقدي، وتوسيع مشروعه؛ لذلك ابتكر التنظيم والإدارة، وأنفق على معامل البحث، وظل يقاتل من أجل الديمقراطية التي تُمكِّنه من حماية مشروعه من غوائل الضرائب، ومن تقلبات السوق، بل واكتشف القارات بحثًا عن أسواق.

لكن البرجوازي العربي – في طبعة السبعينيات – ينظر إلى النفط نظرته إلى كل هدايا السماء، كالمطر الذي يروي الزرع، والبئر الذي ينشئ الواحة، لا يتفاعل معه، ولكن

يستورد آخرين لكي يفعلوا ذلك، بينما نعيش نحن بنفس القيم، بل يتكرس ما هو متخلف منها.

الكارثة أن البرجوازية العربية تعلم جيدًا ذلك الذي يقوله الخبراء الدوليين في عالم النفط، من أن لآباره أعمارًا يحددونها بالسنوات، ولا تستمع لتحذيرهم من أنها على وشك النفاذ، ولا تُلقي بالاً لذلك التهديد بالبحث عن بدائل له.

وحين يأتي ذلك اليوم الذي تجف فيه آبار البترول، ستعود أقطارنا البترولية إلى زمن البداوة التي بدأت منه.

وبرغم افتقاد عالمنا العربي للمدينة؛ فإنه قد انطلق لبناء عالم القومية، قبل عقود من الزمن تزيد في هذا القطر من أقطاره، وتقل في غيره، لكنها على وجه العموم تتوزع على مساحة قرن ونصف بدأت مع بشائر القرن الماضي، وما زالت مستمرة؛ وهي مساحة زمنية شملت اختبار "**الفكر** القومي، ومحاولات "**التحرك القومي**"، وفي الحالتين امتلأ الفكر، وتأثرت الحركة **بمفهوم زراعي للقومية** تتركز فيه عيوبها، وتقل – بل وتتمحي أحيانًا – فضائلها. ويبدو أن مأساة المدينة العربية هي نفسها مأساة البرجوازية العربية؛

مجرد مخلوق طفيلي وُلدَ ليؤدي وظيفة مساعدة ولــيس لأداء دور رئيسي.

بعض هذا المفهوم الزراعي **للقومية نراه في البصــمات البشعة التي تركها عصر التفتح القومي على "الأنا" العربية، التي تعاني من قهر مركز شَلَّ كل مبادراتها**، ودفع بها إلــى أنماط من السلوك الدفاعي، وحرمها من القــدرة الهجوميــة على مستوى السلوك اليومي أو التفكير الكُلي. وعلى مستوى ملايين الأفراد العاديين فسوف نلاحظ أن هذه "الأنا" قد نُفيت أو تلاشت بعمليات إخصاء سلبتها القدرة علــى الإخصــاب خلال تفاعلها مع ظواهر حياتها؛ ولهذا فليس غريبًــا ذلــك الانتشار الوبائي لأحاسيس الــنقص ولعمليــات التعــويض الفردي والقومي.

وفي العديد من ظواهر حياتنا القومية – سياســية وغيــر سياسية – سنلاحظ هذا الافتقاد المركز للأنا لــدى ملايــين الأفراد العاديين؛ لذلك يتهم "**المتفردين**" عادة بأنهم يُفــرزون عُقدًا، وتصبح الغَيرية سُبة وتفرقة للصف، ويسود الإحساس بالتَدنِّي تجاه الحضارات المعاصرة، فكل ما نصــنع فاســد، وكل ما نُنتج رديء، أما عمليات التعويض فهي جاهزة، في

ذلك الفخر المبالغ فيه بالماضي، إلى درجة تقارن فيها الخطط الحربية العربية للقرن السابع بخطط القرن التاسع عشر(٣٣) فتساويها أو تفوقها. ويسود الاعتقاد بأن المجتمع الحر منحل جنسيًّا لأنه حر، وأصداء الأصوات الهادرة التي كانت تهتف "تسقط فرنسا العاهرة" لم تغادر الأذن بعد. "والجميع في بريطانيا يغرقون في الانحرافات الجنسية حتى القساوسة"(٣٤). وأوروبا – شرقها وغربها – مادية ملحدة، مقتولة الروح، ونحن أقوى منها لأن روحنا سليمة. ويرد "**توفيق الحكيم**" الذي كرَّس في الثلاثينيات فكرة الشرق الروحاني، الذي سينتصر على مادية الغرب، فيستوعب التجربة ويكتشف "**أن قوة الكلام عن ما يسمى بالانحلال الحضاري الأوروبي؛ هو محاولة لإراحة أنفسنا من سباق النشاط الحضاري الحقيقي لأوروبا والعالم**"(٣٥).

نفس هذه المحاولة يبذلها الذين تعوزهم الثقافة، ويقل علمهم بالتاريخ، وبلا التزام بأي روحانية أو أخلاقية في اختيار الألفاظ يتباهون بتفوقهم جنسيًا على الرجل الأوروبي، وقدرتهم الذكرية على إخضاع الأنثى الغربية، وانتزاع اعتراف منها بأن صفة السيد تنطبق عليهم. ذلك

أيضًا يُعوض به أهل القرية إحساسهم بالنقص تجـاه سـكان المدن، ويحل به الفقراء تناقضهم مع الأغنياء الذين وهـبهم الله الغنى والعِنّة، وعوّض الفقراء عن بؤسهم نشاطًا جنسـيًا زائدًا.

في عالم السياسة **تنتفي الأنا العربية لتصب في فرد واحد،** ويصبح المجموع البشري مجرد مبايعين له، وخلال عمليـة بسيطة ومعقدة يصبح هذا **الفرد هو القطـر**، ويصـبح هـو الوطن العربي كله، فهو الماضي، وهـو الحاضـر، وهـو المستقبل؛ يزعم هذا لنفسه فلا ينكره عليه أحد إنكارًا عمليًـا؛ بل يصدق عليه الجميع. وحتى هؤلاء الذين يزعمون لأنفسهم معاداته، بعضهم يفعل هذا لأن هذا الفرد لم يقم بإجراء ما من الإجراءات التي يتصور أنه لو فعلها لكان ممـثلاً لجمـوع "الأنا" التي نفاها.

من هنا تنتشر في تعبيراتنا السياسية – على مستوى الفرد المفوض القائد والزعيم والنبي وربما الرب – عبارات مثـل "**مسئوليتي التاريخية**"، أو "**إن هذا الشعب لـن يقبـل بكـذا أو بكيت**"... وهي كلها عبارات تكشف عـن إحسـاس مـن يقولها بنفي الكل فيه، ليس فقط الكل المعاصر، ولكن أيضًـا

الكل الماضي، فلتُمح كلُ فضائل الأفراد السابقين، ولينتفِ التاريخ ليصبح إسقاطًا على الحاضر، فكل الذين ثاروا قبل ذلك كانوا تكريسًا لهذا المُخَلِّص الذي سيأتي، إن حركتهم السياسية أو الاجتماعية لم تكن لها ذاتية خاصة، ونحن لا ندرسها لاستكشافهم في ظروفهم، ولكن لنقول إن المُخَلِّص هو كلُ هؤلاء؛ لذلك لم يكن غريبًا أن يكون شباب جيلنا المعاصر "مُحصن ضد التاريخ.. قديمه ووسيطه وحديثه.. لماذا؟"؛ لأن كتب التاريخ في مدارسنا لم تعد كتب تاريخ.. ولكن كتب سياسية حيَّة.. لم تعد تعريفًا بما حدث عبر آلاف السنين جيلاً بعد جيل.. بل غدت آراء وتعليقات وتفسيرات وتحليلات حول شخصيات وأحداث تاريخية مختارة لأسباب سياسية داخل إطار مُفرغ من كل سياق تاريخي.. مجرد مدائح في "**رمسيس الثاني**" و"**صلاح الدين**" و"**عمر مكرم**"، تلوي عنق الأحداث لتثبت أشياء يعتقد المؤرخ المعاصر أنه مطالب سياسيًا بها"(٣٦).

ومظاهر تأليه **الفرد المعصوم** واضحة في ركام من المقالات والأشعار والقصص والتحليلات، فضلاً عن الممارسات والكلمات التي صدرت عن بعض قياداتنا

التاريخية أو المعاصرة. ويومًا كتب أحد الكتاب لزعيم عربي يقول: "**لو أنك ذهبت أيها القائد لذهبنا نحن أيضًا إلى الوراء، ولتقهقرنا بسرعة مائة عام إلى الخلف.. لو أنك ذهبت أيها الوالد لذهبنا جميعًا أدراج الرياح.. لو أنك ذهبت لذهبت كرامتنا، وذهبت هيبتنا، وذهبت سمعتنا في الوحل.. ولتحولنا من بعدك إلى مشردين ولاجئين يبحثون عن ملجأ في رحاب الأرض**"(٣٧).

وإذا ما رصدنا حركة مؤسساتنا السياسية؛ فسوف نلاحظ افتقادها للذاتية، وخضوعها لقاعدة **الأنا المنفية**، فالمؤسسة هي **قائدها**، والمسئولية – في كل مؤسسة – تمارس على أساس **الفرد المفوض**، الذي يحوز ويقوم بالعديد من الأدوار؛ فهو السلطات الثلاث – تشريعية وقضائية وتنفيذية – مندمجة وموحدة. من هنا يعتبر نفسه **غير مسئول إلا أمام نفسه**، وتسود نظراته الشخصية للأمور، سواء في التخطيط للعمل، أو في العلاقات بغيره ممن يمارسون أدوارًا سياسية أخرى خاضعة لهذه القاعدة. ويتصاعد الموقف على المستوى العام **ليصبح تقييم وطنية الآخرين مرتبطًا بموقفهم من هذا**

الشخص أو ذاك، بصرف النظر عن الواقع الموضوعي الذي تعكسه مواقفهم العملية وتاريخهم النضالي.

من الطبيعي مع هذا كله أن تتحول المؤسسة إلى كائن غير موضوعي منقطع التاريخ، لا شخصية معنوية له، وترتبط المشروعات والسياسات "وجودًا وعدمًا بأصحاب السلطة من مقترحيها، والقائمين على تنفيذها، فالوزير يتحمس لمشروع فتتحمس له الوزارة بمصالحها وأقسامها، وتعطي له الأموال والأيدي، وتنطلق في سبيل التمدح به والإشادة بمزاياه الألسنة والأقلام، داخل الوزارة وخارجها، فإذا خرج من الوزارة خرجت معه جميع مشروعاته، فأغفت أو ماتت".

وهكذا "يكاد يقوم في الوهم أنه لا وجود لهذا الشخص المعنوي الذي تعارف فقهاء القانون الإداري والدستوري، وتعارف رجال الإدارة على التسليم بوجوده والتعامل معه، هذا الشخص المعنوي الطويل العمر المتجدد الحياة، الذي يسمى الدولة"[٣٨].

والحقيقة أنه لا وهم هناك.. ففي المجتمع الريفي تسود السلطة الشخصية، ويتقدس الأب أو زعيم العشيرة، وفكرة

الدولة الحديثة جاءت على أنقاض مقولة لويس السادس عشر "أنا الدولة"؛ وهي مقولة لم تنتف تمامًا في عالمنا العربي، برغم أن الدولة من أقدم مؤسساته، لكنها لم تهتز اهتزازًا يحطم هذه السيطرة الشخصية عليها.

إننا في الواقع أمام **بناء جديد لعالم الوحدة اللاهوتي**. والسلطة في عالمنا العربي – في الأغلب الأعم – لا تختلف كثيرًا عما كانت عليه يوم كانت معظم أقطارنا العربية ولايات عثمانية، تخضع لسلطة "الخليفة – السلطان". وليس مهمًا أن الخليفة كان يزعم لنفسه أنه ظل الله على الأرض، فقياس سياساته على ما جاء من الله سيكشف أنه كان كاذبًا، لكن الحقيقة أنه كان ينفي كل السلطات في نفسه، فهو مُقدس دينيًا ومُشرع، ومُنفذ وقاضٍ دنيويًا. وليس غريبًا مع هذا كله أن أقصى الأماني الديمقراطية في عالمنا العربي لا تزيد عن المطالبة بتوسيع رقعة السلطة من "أتوقراطية" الفرد إلى "أوليجاركية الجماعة المحدودة".

وتصبح الوحدة ضرورية على المستوى الاجتماعي والسياسي في القطر الواحد، وعلى المستوى القومي، لكنها ليست وحدة الاختيار؛ وإنما وحدة التعسف، فعلى الكل أن

يكونوا كالواحد دون قيد أو شرط أو برنامج. وقانون الجدل الاجتماعي خطأ، وقد يكون صحيحًا في بلاد أخرى، وفي أقصى التصورات تقدمًا فهو قانون كان فاعلاً في الماضي، ويصلح للآخرين، لكنه لا يصلح لنا حتى بفرض صحته. وبرغم أن التجربة بعد التجربة تكشف عن الفشل في تحويل الوحدة – بمستوييها – إلى عملية اعتسافية، فإن الخطأ قابل للتكرار؛ ذلك أن الأرضية التي ينطلق منها الشعار هي أرضية شخصية، لا تهتم كثيرًا بالعوامل الموضوعية.

في أساليب **حركتنا السياسية** سنلاحظ أيضًا هذا النفي المركز للأنا، فخلال ربع القرن المنقضي وقعت في منطقتنا العربية أكثر من ٤٠ محاولة انقلابية فوقية، بعضها فشل، ونجح البعض الآخر، لتصعد بنجاحه أوليجاركيات سياسية عسكرية لتسيطر، لبعضها منهج ورؤية، وأغلبها ليس كذلك. وعلى زمن المدّ الانقلابي.. شغلت بعض الأنظمة العربية نفسها بتصدير الانقلابات الأوليجاركية، في الوقت الذي كانت تبذل مجهودًا ضاريًا لضرب وتصفية التنظيمات الشعبية الجماهيرية. وحتى الآن، وأكثر من أي أسلوب آخر، فإن الاستفتاء العام "أصبح هو الأسلوب المعتمد في نصف الدول

العربية؛ بحيث تطرح على الأغلبية الصامتة قضايا لا تفهمها، أو شعارات تتملق غرائزها الدنيا، وتصادر أي محاولة للتوضيح أو للاعتراض أو للحوار حول القضايا المطروحة، وهكذا ينتهي هذا الأسلوب غالبًا بتأييد الأكثرية الصامتة لسياسات ليست دائمًا في مصلحتها. وتكشف الديمقراطية الأوليجاركية عن طبيعتها ومنهجها وهدفها، فالاستفتاء العام هو محاولة للتغلب على العناصر التي تملك ذاتية سياسية بإغراقها وسط طوفان الأكثرية الصامتة، إنه نفي معاصر "للأنا".. وتهديد لكل رأس تستقر فيها مقولة: أنا.

قبل سبعة عقود من القرن قَيّم "**الإمام محمد عبده**" الدور الذي لعبه "**محمد علي**" في حياة مصر، فأعلن أنه يساوي صفرًا. وقد لعب "**محمد علي**" هذا الدور في حياة أقطار عربية أخرى على عهد محاولته لاستخدام القسم العربي من الإمبراطورية العثمانية؛ لإعادة بناء هذه الإمبراطورية من جديد، وهو قائد لا يمكن نسيانه في التأريخ للحركة القومية العربية في العصر الحديث. يقر الأستاذ الإمام بأن "**محمد علي**" كان "تاجرًا زارعًا، وجنديًا باسلاً، ومستبدًا ماهرًا، لكنه كان لمصر قاهرًا ولحياتها الحقيقية مُعْدِما"(٣٩). لكن رصد

ما ترك من أثر على الشخصية العربية – وخاصة في مصر – هو الذي دفع الإمام إلى الإعلان بأنه كان معادلة صفرية؛ فهو يتساءل: **ما الذي صنع "محمد علي"؟ . لم يستطع أن يحيي، ولكن استطاع أن يميت؟**. المثقفون الذين أرسلهم إلى أوروبا ليتعلموا، تحولوا إلى آلات تصنع له ما يريد، وليس لها إرادات فيما تصنع(٤٠). "يقولون إنه أنشأ جيشًا كبيرًا فتح به الممالك، ودوّخ به الملوك، وأنشأ أسطولاً ضخمًا تثقل به ظهور البحار، وتفخر به مصر على سائر الأمصار. فهل علَّم المصريين حب التجنيد؟" "هل شعر مصري بعظمة أسطوله، أو بقوة جيشه؟. وهل خطر ببال أحد منهم أن يضيف ذلك إليه بأن يقول هذا جيشي وأسطولي، أو جيش بلدي أو أسطوله؟. كلا، لم يكن شيء من ذلك، فقد كان المصري يُعِدُّ ذلك الجيش وتلك القوة عوناً لظالمه، فهي قوة خصمه.. كذلك كان يُعدها كل عثماني في مصر أو في غير مصر!"(٤١).

التفسير الذي يقدمه الأستاذ الإمام لهذه الظاهرة هو نفي "**الأنا**"؛ ذلك أن "**محمد علي**" **وجّه همَّه أيضًا إلى** "رءوس الناس، فلم يدع منها رأسًا **يستتر فيه ضمير أنا إلا ونفاها**

عن بدنها، وتكرر ذلك منه مرارًا حتى فسد بـأس الأهـالي وزالت ملكة الشجاعة منهم، وأجهز على ما بقي في الـبلاد من حياة في أنفس بعض أفرادها؛ فلم يبق في البلاد رأسًـا يعرف نفسه حتى خلعه من بدنه أو نفاه"(٤٢).

ربما لم يكن خطأً تمامًا أن نقول إن **ظاهرة هـذا النفـي للأنا** قد تكررت بصورة أو بأخرى في هذا القطر أو ذاك من أقطار عالمنا العربي، ولسنوات طويلة، وخاصة فـي ربـع القرن المنصرم؛ فقبل سنوات "كان عالمنـا العربـي سـجنًا كبيرًا.. سجنًا يضم كافة الاتجاهات والأفكار... ضاق بمـن فيه لكثرة أعدادهم، وتضارب أفكـارهم وتناقضـها، وكـان الشيء المذهل حقًا في الظاهرة العربية؛ أن **تجد بلادًا عربية قد فتحت معتقلاتهـا للإخـوان المسـلمين، والشـيوعيين، والقوميين، والراديكاليين، والليبراليين، وعملاء الاستعمار، وأشرس أعداء الاستعمار.. هكذا مـرة واحـدة وبالجملـة وبالسنوات**"(٤٣). وهي ظاهرة حدثت في الأمس وستحدث في الغد، وفي نهاية شهادته عن زمـن مـا بـين العشـرينيات والأربعينيات؛ جمع "**نجيب محفوظ**" بـين الشـقيقين "**أحمـد شوكت**" الماركسي، و"**عبد المنعم شـوكت**" الإخـواني فـي

زنزانة واحدة، وحين تساءل "**عبد المنعم**" بأسى: أأسجن لأني أعبد الله؟. رد "**أحمد**" منبِّهًا إياه وساخرًا من المهزلة كلها: وما ذنبي أنا الذي لا أعبده؟. وعلق ثالث كان يختفي في الظلام؛ لعله وفدي أو راديكالي: ينبغي أن تعبد الحكومة لكي تنجو!

ولا تفسير لهذا إلا **أننا نتفتح قوميًا بمنهج ورؤى القرية،** تُكرس للفرد المعصوم الذي يفرض علينا انقلاباته المِزاجية والسياسية، والذي تندمج فيه كل جزئيات العالم، فهو يقوم بكل الأدوار الاجتماعية نيابة عنا، هو يُفكر ويخطط وينفذ، **هو نحن، وهو أعداؤنا، وأصدقاؤنا، إذا حالف حالفنا، وإذا عادى عادينا، تواجهنا صورته، وتفرض علينا خطبه وأحاديثه، ولا نملك حق نقده حتى في غرف نومنا، وإذا ما حدث خطأ مفضوح لا يمكن ستره أو تبريره؛ حُمِّل هذا أو ذاك من الأشخاص المسئولية وتلوث بها، لكي يظل للإمام المعصوم نقاؤه؛** لذلك ينتشر على المسرح وفي مقالات الصحف؛ ذلك النمط الغريب للبطل الذي لا يُخطئ، ولكنه محاط بحاشية من الخُطاة؛ وذلك التوسل الذليل له بأن يُقصِي الحاشية الفاسدة ويلتفت إلى الشعب، لكنه قد يفعل ذلك

على المسرح.. أما في الحياة السياسية وامتداداتها الفكرية؛ فهو لا يفعله أبدًا، ويتدنى العقل ليفقد أبسط مقومات المنطق، وتغيب أبسط مسلماته: وِحْدة الوسيلة والغاية، وجدلية الطريق والهدف. وحتى جملة وعظية مبتذلة؛ مثل: "**قل لي من هم أصدقاؤك أقل لك من أنت**" لا تجد عقلاً يعيها. وربما كانت المأساة أبعد مدى من هذا لدى البعض، فليست **المشكلة أننا نعيش عالم الأوليجاركية الإقطاعي القروي – رغم مداخن المصانع – ولكن المشكلة أن الناقدين أنفسهم ليسوا بين هذه الأوليجاركية ولا من صفوفها،** فهم ينفسون عليها حظها... وينافسونها على الحظوة لديها.

في ضوء هذا الرصد فليس غريبًا أن يتدنى المنطق ليصبح رطانة لفظية؛ فالبرجوازية العربية التي انبعثت هنا أو هناك قد بَنَتْ دولتها بفكر الإقطاع، وبشكل أكثر تسامحًا بفكر المالك الزراعي الغني، أو المستثمر الصناعي الضعيف القيمة، المتخاذل الأوصال سياسيًا وفكريًا. ومظاهر تدني المنطق على المستوى الفردي والجماعي أكثر من أن تحصى. "**فأنت تسمع مثلاً في إذاعة المساء كاتبًا يُحدثك عن موسيقى "شوبان**"، ويقدمها لك بأرق الكلام، فإذا جاء

الصباح قرأته في مقالة يسبح فيها بحمد نظام يقطع الأيدي ويدق الأعناق في هذا البلد أو ذاك"[٤٤].

خذ مثلاً آخر تراه شائعًا في كل قصة، وفي كل مسرحية مما يقدمه لنا الأدب تصويرًا لحياتنا: **التفاوت بين الناس بالفعل**، مهما قال القائلون في ذلك، وخطب الخطباء بأن الناس سواسية، وبأنه لا فضل لأحد على أحد إلا بالعمل، فالتفاوت قائم بالفعل، حتى لتجد المُبشر نفسه الذي يبشر بهذه المساواة المطلوبة بالكتابة أو بالخطابة، تجده وهو في عملية التبشير نفسها يفكر كيف يخرج لنفسه من هذا كله بما يميزه عن سواه، كيف يبني لنفسه مسكنًا يمتاز به عن مساكن الناس، وكيف يحصل لنفسه ولأسرته على الثياب التي لا يحصل على مثلها إلا المُميزون، كيف يرسل أبناءه إلى المدارس الخاصة حتى لا يخالطوا من لا يود لهم أن يخالطوهم"[٤٥]. وقد تجد مثقفًا شغوفًا بالفكر المادي، يترجمه ولا يترجم غيره، فإذا كتب بقلمه هو داس العقل بالنعال، وكرس الحقائق الخالدة[٤٦].

في القضايا العامة يتعقد موقف المنطق، وتصبح حالته أدعى للرثاء:

في قضية محورية مثل قضية تحرير فلسطين؛ يتدنى منطق الفكر تدنيًا مقززًا، فما أكثر الذين يدعون لإزالة إسرائيل، ويحددون الأسلوب ببناء دولة دينية سلاحها الإسلام[٤٧]، فإذا تركنا خطأ في التصور في أساسه – ولم نتساءل مثلاً عن المبرر الذي يجعل رأيًا عامًا عالميًا يمثل دولاً ونظمًا وقوى سياسية؛ يؤيدنا في معركة مثل هذه وهو ليس يهوديًا أو مسلمًا – وحاسبنا القائلين بمنطقهم هم؛ اكتشفنا الخلل لديهم بمقاييسهم وليس بمقاييسنا، فكلا الديانتين سماوية ربانية؛ إذ اليهود والمسلمون موحدون وأهل كتاب، فمن ينصر الله منهم؟ وما أكثر الذين يدعون لإزالتها (إسرائيل) لأنها قومية متدنية، محكوم عليها بالفناء، فاليهود جنس قذر ملعون يجب علينا أن ننقذ العالم من شره ومن تدنيه، ونحن القادرون على هذا باعتبارنا أبناء قومية نقية. والخلل هنا واضح لأنه تسليم على طول الخط بما نجهد لننفيه؛ إذ إنه يتضمن إقرارًا بأن اليهودية قومية، وليس مهمًا أنها قومية قذرة أو نقية؛ فهذا شيء آخر.

في القضية الاجتماعية يتكرر دائمًا قول مثل هذا: "إن فكرنا واضح.. فلسنا عبورًا إلى حكم الطبقة.. أي طبقة..

ولسنا ممرًا إلى ديكتاتورية من أي نوع.. ولن نسمح بكــذا.. ولن يسمح شعبنا بكيت"(٤٨). ولنلاحظ هذا التناقض بين نفــي الديكتاتورية.. وبين نفي السماح بكذا وبكيت.. ثــم "شــعبنا" الذي يتحدث عنه واحد بكل هذه البساطة. هذا كلام لا نقرأه إلا في كتبنا وصحفنا، ولا نسمعه إلا من مسئولينا، ولا يوجد في العالم كله – شرقه وغربه – من يقول هــذا إلا نحــن، فالدول الرأسمالية تعترف بأن طبقتها هي القادرة على تحقيق الرخاء للإنسان، والعكس يحدث على الطرف الآخــر. هنــا يدخل عامل هام يدعم أي منطق لأنه يُخرس كل لسان، فهذا النفي الحاد لحكم الطبقة، يعتمد علــى القــول بــأن "أرض الرسالات السماوية لن تكون بارة إلا بأبنائها المؤمنين بــرب السماوات والأرض"(٤٩) ولنُسلم بأن حكم الطبقة إلحــاد، ثــم نتساءل: أين يذهب فائض إنتاج العمل القــومي؟.. ولمــاذا يعرق قوم لا يأكلون.. ويأكــل آخــرون دون أن يعرقــوا؟. ألا يعكس هذا حكم طبقة؟ فلماذا – منطقيًا – لا يغضبون لهذا الإلحاد؟ سؤال يستطيع الذين يتعاملون بالعقل والمنطــق أن يجيبوا عنه، أما في عالم المنطق العليل فلن تجد له ردًا.

هذه السخرية الغريبة من العقل، وتناقض المقدمات مع النتائج، وشجار العلة مع المعلول؛ ستجدها متوفرة بكثرة لدى أي مراجعة لوثائق الفكر السياسي للبرجوازية العربية، فأعسرُ ما يمكن أن تقرأه وتفهمه هو خطب قادتها السياسيين في مختلف البلاد العربية، وعلى مختلف مراحل تاريخ الانبعاثة البرجوازية. وليس العُسر في الصياغة؛ طوفان من الألفاظ البلاغية الغليظة، ومن السجع والمحسنات البديعية، ووسط هذا الطوفان ستخرج بفكرة واحدة من كل مائة صفحة؛ لذلك ليس غريبًا أن معظمهم كان يعتمد الخطابة كأسلوب أساسي وربما وحيد، فالمهم هو القدرة على تلوين الصوت، فتلك هي الوسيلة المثلى للتأثير في الكثرة الصامتة؛ حيث يغيب العقل الفردي، وتسود عقلية القطيع، وهي تساوي – كما يقول علم النفس الاجتماعي – أكثر عقول الجماعة تدنيًا. وبعكس المؤتمرات والعمل الحزبي الرصين، وتكوين الكوادر؛ تأتي الخطابة كأسلوب يتيح أكبر تأثير مسرحي وأقل احتكاك عقلي. لذلك نقل أحد الحواريين يومًا عن زعيم له مكانته، أنه ألقى خطبة بمناسبة أزمة ضارية، ثم عاد ليسأل الحواري: هل أعجبتك؟!.

يقود **الحرص على التأثير المسرحي** إلى كلام غليظ وفعل متلاشي؛ وذلك وجه واحد من وجوه افتقاد المنطق واحتقار العقل. أما الوجه الآخر **فهو خضوع الكلام نفسه لتناقض داخلي يفقده معناه ويحوله إلى معادلة صفرية.** لذلك يسهل على أقصى اليسار أن يستشهد بالوثائق الفكرية البرجوازية فتطاوعه، ويفعل أقصى اليمين ذلك فلا تضن عليه نفس الوثيقة بما يريد. وليس هذا بباغٍ وليس ذلك بمتعسف، ولكن النص نفسه صِيغ ليقوم بتلك اللعبة غير العقلية؛ لذلك تنتشر "**آفة أو عاهة عدم الارتباط بالوعد العام**؛ أي الوعد الذي تبذله الحكومة أو تعلنه عند فرض رسم أو جباية مثال من أجل عمل عام بذاته"(٥٠).

ويتضح حجم لعبة اللاعقل هذه في ذلك التناقض بين الرغبة في بناء دولة قومية، وبين رفض العلمانية والزمنية، والإصرار على فكرة الدولة الدينية. وبرغم أن هناك مدرسة كاملة في الفكر الإسلامي لا ترى لهذه الفكرة علاقة بالإسلام ذاته، فإن القومية البرجوازية قد اعتمدت اللازمنية في العديد من البلاد العربية. وتطور الأمر من فكرة الدين الرسمي للدولة ليصبح النص على أن الدين هو مصدر رئيسي

للتشريع. وقد كان دستور سوريا الصادر عام ١٩٥٠، أول دستور عربي حديث ينص على أن الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيسي للتشريع، وهو نص عاد إليه الدستور السوري الدائم، الذي أعلن في مطلع ١٩٧٣، وقد أعقبه دستور الكويت عام ١٩٦٢ فنص على أن "الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع"، ثم جاء بعدهما مشروع دستور السودان عام ١٩٦٦ فنص على أن "الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي لقوانين الدولة"، وأضاف التزامًا "على الدولة أن تصدر من التشريعات ما تُعدل به جميع القوانين التي تعارض أي حكم من أحكام الكتاب أو السنة، على أن تصدر تلك التشريعات بالتدريج الذي تقتضيه الضرورة، وفق ما يراه المشرع"، وبعدهما أعلن اتحاد الجمهوريات العربية بين مصر وسوريا وليبيا نص دستور الاتحاد على تأكيد القيم الروحية، واتخاذ الشريعة الإسلامية مصدرًا رئيسيًا للتشريع"، كما نص "على التزام كل جمهورية من جمهوريات الاتحاد بألا يتعارض دستورها مع دستور الاتحاد"؛ ومن ثم فقد نص دستور مصر الدائم عند إعلانه في ١١ سبتمبر (أيلول) ١٩٧١ على أن "**مبادئ الشريعة**

الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع"، وصدر أيضًا قرار مجلس قيادة الثورة في ليبيا في ٢٨ أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٧١، مؤكدًا على القيم الروحية، وعلى اتخاذ الشريعة الإسلامية مصدرًا رئيسيًا للتشريع[٥١]. ولقد ظن الذين صاغوا أول دستور مؤقت لدولة الوحدة بين مصر وسوريا عام ١٩٥٨ أن نُشدان الوحدة القومية الشاملة يعني الفصل بين الدين والدولة، فأغفلوا هذا النص، لكنهم عوتبوا على ذلك عتابًا قاسيًا بعد نكسة الانفصال[٥٢]، ولم يكن غريبًا أن يبرز سؤال مثل هذا يعبر عن رفض لمقولة حرية العقيدة: "ما هو مدى حرية العقيدة الدينية؟. وهل تشمل الردة عن الإسلام؟ وما هي الوسائل العملية لبناء الجيل الصاعد على أسس دينية وأخلاقية، وبتر دعاة الإلحاد والكفر؟"[٥٣].

إن المنطق العليل يصبح كُساحًا شاملاً في ذلك التناقض **بين ما يتصوره البعض من أننا عشنا مدًا قوميًا، في الوقت الذي نعيش فيه مدًا معاديًا للقومية.** ولفترة سابقة وقع كثيرون في وهم أن أعداء التوحد القومي هم الذين يطالبون **بمضمون ديمقراطي وشعبي للدعوة القومية**، بينما كان الخطر الرئيسي في هؤلاء الذين **ينفون القومية بنفي**

محتواها العلماني وطابعها الزمني. وليس غريبًا أن تتبعث دعاوى التكفير من جديد، بل وتدان الدعوات القومية نفسها إدانة حاسمة، وتنفى من داخلها، وتتهم بأنها كانت سلاح أعدائنا في فصم عرى المسلمين وتمزيق شملهم؛ لأنها قضت على فكرة عودة الخلافة التي هي "ضرورة تحتمها مصلحة العرب والمسلمين، فضلاً عن كونها ركنًا من أركان الدين الذي به قوامهم، وأن عقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع، وأنه لا خلاف في وجوب ذلك لا بين الأمة ولا بين الأئمة"(٥٤). ويعاد تفسير التاريخ العربي على أساس أن الصراع العالمي هو **صراع أديان**، وأن كل الدعوات القومية العربية – أو حتى القُطرية – هي في الأساس مؤامرة شنها الغرب المسيحي لتفتيت وحدة الخلافة الإسلامية العثمانية(٥٥).

ما يفسر هذا التخبط كله أن نلقي نظرة على ما فعلته البرجوازية الأوروبية في صحوتها، عندما تطورت قوى الإنتاج بما حتم تحطيم علاقات الإنتاج الإقطاعية، وكل أبنيتها الفوقية. **لقد سادت الهندسة، وسيطر قانون المنفعة، وساد الوعي بقدرة الإنسان الفرد على أن يخلق بيئته**

بنفسه، ويحدد مصيره بعمله، ويجابه مجتمعه مجابهة هندسية محسوبة المقدمات والنتائج. تحررت الأنا الأوروبية جسدًا وروحًا، فقد كان ذلك ضروريًا لكي يبيع الإنسان قوة عمله، وتبع هذا تحرره من سيطرة الإكليروس، الذين يرفضون فكرة فاعلية الإنسان في الحياة. في معركة تحرير الإنسان من القنانة تحررت إرادته **ليشرع لنفسه، وليعلن حقوق المساواة بين الأجناس والأديان والمعتقدات، وكما شنق آخر ملك بأمعاء قسيس قضت الجيلوتين عندما جزت رقبة لويس السادس عشر على شعار** "أنا الدولة". لقد انتهى الإمام المعصوم الذي تتوحد فيه كل السلطات، ووضح أن البرجوازية لم تبعث "**الأنا**" لتنفيها في واحد، ولكنها بعثتها **في كل ذات على حدة**، وانتهى التكريس بفكرة الفرد بمنحه حق "**المواطنة**"؛ وهو حق يعطيه كل الحرية في أن **يعتقد ويتاجر ويستثمر ويربح، ويعمل كما يشاء، وحل هذا الحق الطبيعي محل الحقوق التي كانت للطائفة أو الفئة؛ قومية كانت أو دينية أو اقتصادية.**

ذلك كله كان ضروريًا لتصعد البرجوازية، ولتحكم وتبني دولتها، وما إن فعلت ذلك، حتى بدأت تخون أمجد شعارات

الليبرالية، ولم تكف يومًا عن محاولة نفيها، ومع تطورها ونموها كانت تنتكس يومًا بعد يوم، وتبعث فكر الإقطاع لتلعب به، في مواجهة التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج افتقد العالم البرجوازي لعقله ومنطقه، وهكذا كشفت عملية تحرير المرأة عن تحويلها إلى سلعة، ولا فرق بين المومس والعبد والقن رغم أنف الماجنا كارتا، ووثيقة حقوق الإنسان، وتناسخت روح لويس السادس عشر في جسد هتلر وموسوليني، وبعد قرون من التكريس بالحق الطبيعي والحرية التي لا يمكن التنازل عنها؛ عدنا إلى لعبة الجنس الآري والحق الطبيعي، في مجال حيوي تنفجر فيه السلع، وتحل به الأزمات الدورية، وانتهى الكلام عن البشر الذين خلقوا متساوين وذوي حقوق واحدة، إلى اضطهاد الزنوج واحتقار الملونين.

في اللحظة التي كانت البرجوازية الأوروبية تخون ثروتها؛ بدأت البرجوازيات العربية **محاولتها لتحقيق هذه الثورة**، وتلك هي المأساة الحقيقية التي وقعت فيها، والتي لم تكن تستطيع مواجهتها إلا بشيء واحد؛ أن تتوشح **برداء الإقطاع وعقله، وليس برداء البرجوازية الثورية**، وأن تتأثر

في أسلوب حركتها السياسية **بأتاتورك وهتلر**، وليس بزحام الشارع الأوروبي ومجلس طبقات الأمة، وتخون الديمقراطية والحرية والمساواة، وتجيد لعبة سلب العقل.

وفي الوقت الذي تدرك فيه أن مصالحها الاقتصادية لا يمكن أن تنطلق في دولة **لا زمنية**، تترك للداعين إلى هذه الدولة اللازمنية الحبل على الغارب لكي تداعب الغرائز الفطرية للجماهير، وتلهيها عن عجز هذه البرجوازية عن إنجاز شيء، أو إتمام مهامها التاريخية؛ **لذلك لم يكن غريبًا أن الذين يدعون إلى دولة دينية يزعمون لهذه الدولة محتوى اقتصاديًا برجوازيًا؛ فالدعوة إلى تطبيق نظام وقوانين الاقتصاد الإسلامي تعتمد على أن من أهم أصول النظام الاقتصادي في الإسلام هو "الحرية الاقتصادية التامة، وقيام المنافسة الاقتصادية المشروعة بين الأموال الخاصة"**[٥٦].

في حدود هذا التصور، فإن **المستقبل العربي** لم يعد ملكًا للبرجوازية إذا قسناه بمقياس الأهداف الراهنة لما نعيش من مراحل، فحتى الآن ورغم محاولتها المجهدة لم تستطع أن تنجز أي قضية معلقة بشكل صحيح. وبقاء **العالم العربي**

قرية في تركيبه الديمجرافي، وشبه قرية في بنائه الاقتصادي، وسيطرة الأيديولوجيات الزراعية على مناخه الفكري، والعجز عن تحطيم العلاقات القبلية والإقطاعية؛ مؤشر على أن طاقة البرجوازية قد كادت تنفذ دون أن تنجز شيئًا له قيمة!

على أن هذا الحكم غير المتعسف بعدم أهلية البرجوازية لاستكمال المهام التاريخية للمرحلة؛ **لا يعني انتقالاً ميكانيكيًا للنقيض الاجتماعي والأيديولوجي لها**. وإذا كان من الصحيح على المستوى العالمي أن ما خانته البرجوازية في صعودها من الشعارات القومية والليبرالية قد استعاد القدرة على التحقق على يد نقيضها المتقدم، فإن ذلك كان رهينًا بظروف ما زالت مفتقدة أيضًا في عالمنا العربي، ولنفس السبب: **سيادة البرجوازية، وانبعاث أيديولوجيتها من معطف الزراعة، وليس من مداخن الصناعة، وحتى الآن فإن التكوين الطبقي المناقض للبرجوازية ما زال أسير العقلية الزراعية هو الآخر، وبالقطع فإنه أكثر تخلفاً منها بحكم ظروف الإفقار والتجهيل المتعمدة**. وما زالت الإنتلجنسيا العربية تعيش انسحاقًا نفسيًا وفكريًا، وتفتقد تمامًا لأي قدرة

صدامية، وتسود في عقلها الباطن نفس الرؤية التي تنتظر "**لويس السابع عشر**" ليقول أنا المستقبل، مكررة بذلك نفس اللعبة: **برجوازية إقطاعية، وبروليتاريا إقطاعية؛ ذلك ما نلمحه في سيطرة القيم الزراعية في مجال التنظيم؛ إذ تنتشر الفردية – وهي ابنة شرعية للإنتاج الزراعي – وتنبت علاقة الكتل الكبيرة، وتسود العلاقات الشخصية والمعايير غير الموضوعية، والتبعية للزعامة والقداسة التي ترشحها.** ستجد نفس اللعبة في مجال الأيديولوجيات؛ حيث تسود في التصورات الاجتماعية رؤى إقطاعية، بينما الرؤى السياسية تتجاوز العام القادم إلى شعارات الألف عام القادمة!

والواقع إن استكمال مهام المرحلة الراهنة هو الشعار الأساسي للمستقبل العربي؛ ذلك أن انتزاع السوق القومية من براثن التبعية للسوق الإمبريالية، وتنمية موارده، وتطوير قوى الإنتاج وعلاقاته ــ وهو الشيء الذي عجزت عنه البرجوازية ــ سيصبح مهمة نقيضها الاجتماعي؛ لكن ذلك كله رهين بمدى حجم الإرادة الفاعلة لهذا النقيض، **وقدرته على فهم المستقبل فهمًا علميًا، بما في ذلك التحكم في**

الحاضر، والسعي للتأثير فيه. إن حجم هذه الإرادة هو العامل الحاسم في تحقيق الحتمية من ناحية، وفي اختصار هذا التحقق زمنيًا من الناحية الأخرى.. من هنا يصبح بناء هذه الإرادة وتنقيتها أيديولوجيًا وتنظيميًا هو أقرب المهام زمنيًا إلى المستقبل، وإذا بدأ المستقبليون العرب بهذه الخطوة فقد وضعوا قدمهم على أول الطريق ... أما إذا لم يفعلوا فتلك هي الكارثة التي تهددنا!

....

وفي الفصول التالية.. حيثيات أخرى للحكم بعدم أهلية البرجوازية المصرية، لصنع خريطة المستقبل العربي !!

هوامش

يستند هذا الفصل إلى دراسة للكاتب، نشرت بعنوان "خريطة فكرية للمستقبل العربي" [مجلة قضايا عربية، بيروت، العدد ٢، مايو (آيار) ١٩٧٤]، ولكن النص المنشور هنا كان قد تعرض لصياغة جديدة في عام ١٩٧٩، أضافت إليه إضافات ليست قليلة. ومع أن الأرقام التي يستند إليها ينتمي أغلبها إلى أوائل السبعينيات، إلا أنني أظن – من ناحية – أن التطورات التي حدثت بعد ذلك قد غيرت من دلالة هذه الأرقام، ومن الناحية الأخرى فلا أظن أن الجهاز الإحصائي العربي قد أضاف إلى معظم هذه الأرقام جديدًا يذكر.

وقد لفت نظري، بعد نشر المقال بسنوات، الصديق الأستاذ "**شحاتة هارون**" المحامي؛ إلى أن مجلة إسرائيلية فكرية تصدر شهريًا بالإنجليزية في فلسطين المحتلة، قد ترجمت المقال، وقد أدهشني ذلك قليلاً، ووجدته دليلاً على حرص الطرف الآخر أن يفهمنا، ويفهم كيف نرى حالنا.

(١) **سعد زغلول أمين:** ملامح النمو الحضري في الوطن العربي، المؤتمر ١٤ للشئون الاجتماعية، طـرابلس، ليبيا، جامعة الدول العربية، ص ٨.

(٢) **المصدر نفسه، ص ١٣.**

(٣) قمنا باستخراج المتوسط من جـدول تفصـيلي، ورد ص ٥٨ مـن المصـدر نفسـه، والأرقـام عـن عام ١٩٧١م.

(٤) **د. هيفاء الشنواني**: ظاهرة النمـو الحضـري فـي الوطن العربي، ص ٣٨.

(٥) **راجع بحث المناطق المتخلفة بمدينة القاهرة**، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة.

(٦) هذه الأرقام تعكس الوضع في حـي بـولاق بمدينـة القاهرة؛ وهي نموذج لأحياء متخلفة كثيرة توجد بقلب المدينة، راجع : **سيد عويس وحسن أبـو الفضـل:** دراسة اجتماعية في حـي بـولاق، قسـم البحـوث والرعاية الاجتماعية بجمعية الخـدمات الاجتماعيـة ببولاق ١٩٦٨.

(٧) راجع **د. جمال حمدان** : المدينة العربية، المعهد العالي للدراسات العربية، ١٩٦٤.

(٨) **د. هيفاء الشنواني**، المصدر السابق، ص ٣٨.

(٩) الكتاب السنوي للإحصاءات العامة لـ ج.ع.م ١٩٥٢ – ١٩٧٠: الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء، ص ٦٧. هذا مع ملاحظة أن قطاعي الزراعة والخدمات يستوعبان الغالبية العظمى من المشتغلين؛ نحو ٨٥%.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(١١) **د. إبراهيم شحاتة و د. حازم الببلاوي:** التعاون الاقتصادي العربي، الأهرام الاقتصادي، ص ١٦ – ١٧.

(١٢) **تشارلز فرانكل:** أزمة الإنسان الحديث، ترجمة نقولا زيادة، مكتبة الحياة، بيروت، ص ٣٦ – ٣٧.

(١٣) **مصري عبد الحميد حنتورة:** الريف والحضر في المجتمع المصري، مقارنة بين مستويات التوتر النفسي، المجلة الاجتماعية القومية، العدد ٣، ١٩٦٨.

(١٤) **د. مصطفى سويف** : التطرف كأسلوب للاستجابة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.

(١٥) **مصري عبد الحميد**: المصدر نفسه.

(١٦) الصراع القيمي بين الآباء والأبناء: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، وحدة البحوث النفسية والتربوية، وقد أجري على عينة من ٥٠٠ من الآباء والأبناء في مدينة القاهرة، منهم ٢٠٠ طالب وطالبة بالمدارس الثانوية، و٢٠٠ من طلبة كليتي الآداب والعلوم بجامعة عين شمس، و١٠٠ من الآباء والأمهات.

(١٧) التقرير المبدئي للبحث، ص ٢٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٢٢) **د. سيد عويس:** القادة الثقافيون المصريون المعاصرون، ونظرتهم نحو ظاهرة الموت والموتى؛

وهو مطبوع بعنوان: عطاء المعدمين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٣، وقد اعتمدنا على طبعة محدودة على الرونيو.

(٢٣) أي الذين يؤهلون تأهيلاً مقصودًا لدور القيادة الثقافية في المجتمع؛ وهم رجال الإعلام والوعاظ الدينيين، والمدرسين، والأخصائيين الاجتماعيين.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣١ – ١٣٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤٢ – ١٤٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٢٩) **د. محمد عماد الدين إسماعيل:** قيمنا الاجتماعية: بحث عن القيم الاجتماعية في الأسرة المصرية، مؤتمر علم النفس الأول، مايو (آيار) ١٩٧١، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية.

(٣٠) د. سيد عويس: المصدر السابق، ص ٢٢.

(٣١) **أحمد الرفاعي**: الثقافة العمالية ومحو الأمية، المؤتمر الأول للثقافة العمالية، ١٩٧٢.

(٣٢) **الأهرام القاهرية**، في ٢٦ مارس (آذار) ١٩٧١. ويلاحظ أن هذه الأرقام كلها تتحدث عن الأمية الألفبائية فقط، فإذا أضفنا إليها أمية المتعلمين لقصور ثقافتهم فسوف تجابه بظاهرة شديدة الإزعاج.

(٣٣) **راجع عباس محمود العقاد**: عبقرية محمد، طبعة الهلال عام ١٩٥٢، ص ٤٨ - ٧٤.

(٣٤) **الاعتصام**: مجلة الجمعية الشرعية بالقاهرة، العدد ١، السنة ٣٦، أغسطس ١٩٧٣.

(٣٥) حديث **توفيق الحكيم** مع أمينة النقاش، مجلة الشباب القاهرية، العدد الأول، ٥ ديسمبر ١٩٧٢.

(٣٦) **د. لويس عوض**: نماذج من أمية المتعلمين، الأهرام، القاهرة، ٢٦ يناير ١٩٧١.

(٣٧) راجع **روز اليوسف**، القاهرة، العدد ٢٠٣٥، السنة ٤٢، في ١٩٦٧/٦/١٢.

(٣٨) **فتحي رضوان**: آفاق التنفيذ، الأهرام، القاهرة ١٩ سبتمبر ١٩٧٣.

(٣٩) **محمد عبده:** مذكرات الإمام، تقديم وتحقيق **طاهر الطناحي**، دار الهلال بالقاهرة، ١٩٦١، ص ٥٤.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٥٢ – ٥٣.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٤٣) الآداب البيروتية، العدد ١١، السنة ١٩، نوفمبر (تشرين الثاني) ١٩٧١، ص ٣٠.

(٤٤) **أمين الأعور:** صحافة لبنان بين الرشوة والعقيدة، **روز اليوسف**، القاهرة، ٢٠٢٧، في ١٧ أبريل ١٩٦٧.

(٤٥) **د. زكي نجيب محمود:** أسئلة تنتظر الجواب، **الأهرام**، القاهرة في ١٩٧٣/١٢/١٤.

(٤٦) راجع مقالنا في **الآداب** البيروتية، إبريل ١٩٧١.

(٤٧) راجع على سبيل المثال: **الوعي الإسلامي** الكويتية، العدد ٣٤، السنة ٣، يناير (كانون ثاني) ١٩٦٨.

(٤٨) الأخبار، القاهرة، في ٢١ أغسطس (آب) ١٩٧٣.

(٤٩) **فتحي رضوان**، المصدر السابق.

(٥٠) **د. جمال العطيفي:** ما هو الطريق إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، الأهرام، القاهرة في ١٩٧٣/١٠/٤.

(٥١) **د. أحمد الشرباصي**: كلمة في الجلسة الختامية للمؤتمر الوطني للقوى الشعبية، الذي عقد في القاهرة في مايو ١٩٦٢، ص ١٩٢. من المحاضر الرسمية للمؤتمر.

(٥٢) سؤال للشيخ **سيد سابق**، الجلسة الثالثة، ص ١٥١ من المصدر السابق.

(٥٣) **الاعتصام**، مجلة الجمعية الشرعية بالقاهرة، العدد ٤، السنة ٣٦، أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٧٣؛ وهذه الدعوة منتشرة في معظم أعداد العامين الأخيرين (١٩٧٢ – ١٩٧٣) للمجلة.

(٥٤) على سبيل المثال راجع كتاب **د. محمد حسين:** الاتجاهات الوطنية في الأدب المصري الحديث، منشأة المعارف في الإسكندرية، ١٩٦٢.

(٥٥) **د. محمد عبد المنعم خفاجي:** في تطبيق الشريعة الإسلامية، الاعتصام، أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٧٣.

الصراع بين مصطفى كامل
وأحمد عرابي

الذين يعاينون عالم التاريخ من الداخل، يــدركون علــى الفور كم هو معقد ومتشابك، وعصي على الأحكام المسبقة، كما هو ضنين بكنوزه على العقول التي تفتقر لحب الحقيقة، أو لا تملك جسارة الالتزام بها.

والمؤرخ كالقاضي، يقع في أكثر الأماكن حدية، ويواجــه عالمًا يفتقر للتسامح مع الخطأ، ويزاوج بينه وبين الخطيئــة. وعندما يختار مكانته كمؤرخ، يفقد الحق في رمــي ناقديــه بالتجني أو التعنت، فليس لمن يجلس على منصــة إصــدار الأحكام على الإنسان (الفرد والتاريخ) الحق البســيط الــذي اعترفت به ومنحته البشرية لكل مفرداتها: حق الخطأ.. لذلك ينسحب القول المأثور عن القضاة، على المؤرخين، ويكونون ثلاثة: واحد في الجنة واثنان في النار!!

وفي ميزان الحكم على المؤرخين، لن يتذكر أحد فيما يبدو أن فورد الكبير لم يكن أول الذين أقاموا متحفًا خاصًا لتاريخ حياتهم؛ فإذا تذكر حملة الميزان ذلك، فأقصى ما سيفعلونه أن يصفوا الرجل الكبير وأضرابه ممن سبقوه أو ساروا على نفس الدرب في التأريخ للذات؛ بأنهم نرجسيون.. وذلك قد يفيد علماء الأخلاق، لكنه لا يكفي لكي نفهم بعض هموم التاريخ..

وبعض تلك الهموم أن مادة المؤرخ هي مادة إنسانية بالأساس، فلا بد لكل واقعة من رواية تواترت إليه سماعًا، أو رآها عيانًا، وربما كان بطلها، وحتى الوثائق الرسمية نفسها يدونها "بشر"، أما السير الذاتية فمن الذي يستطيع أن ينكر أنها – في الأغلب الأعم – عبادة للذات، وتبرير لأخطائها، وحرص على نقاط الضوء لا يوازيه اعتراف بمناطق الظل.

وكثيرون يزعجهم أن مناهج وأدوات البحث في العلوم الإنسانية لم تستقم كما استقامت مثيلاتها في العلوم الطبيعية، على أن هذا الانزعاج يتحول عند آخرين – بقصد سيء في الغالب – إلى إنكار صفة العلمية عن الإنسانيات عمومًا. وقد

لا يكون ذلك مزعجًا لآخرين، فحتى في علوم الطبيعة ينكــر الوضعيون المناطقة وجود حقائق خارج الذات، فمــا بالــك بحقائق مصدرها الوحيد: الذات!

على هذا الشوك يسير المؤرخ؛ حيث يقوم بعمل "معملي" محض، إذا أردنا أن نلخصه لن نخطئ كثيرًا إذا ما قلنا إنــه محاولة لتصفية وغربلة نوازع النفس؛ حيث تتشابك الخيوط، وتتعدد روايات الحدث الواحد، ويعارض أحــدهما الآخــر، أو يؤيد بعضها البعض، مختلفاً في التفاصيل، أو مقدمًا تحليلاً آخر.. وإعادة تركيب تفاصيل الحدث حفاظًا على أقصى قدر ممكن مــن التصــوير الصــحيح لــه لا تكفــي، فمشــكلة التاريخ – في منظور المادية التاريخيــة – تظــل انســجام تفصيلاته مع قوانين تطوره، وتلك مهمة عسيرة ربما تتــوه معها الأقدام في الرمال المتحركة، وقــد حــل الوضــعيون المناطقة المشكلة بأبسط الوسائل وأكثرها يسرًا؛ فقالوا: نحن لا نستطيع أن نؤيد أن تلك الواقعة التاريخية قد حدثت، كمــا أننا لا نستطيع إنكار حدوثها؛ لأن أصحاب الحق الوحيــدين في ذلك هم شهودها. وهكذا ألغي التــاريخ كواقــع حــدث، وكحركة تحدث، وغرق كل شيء في متاهات اللاعودة.

قليل عن البرجوازية

تلك بعض هموم كونية نشترك فيها مع غيرنا، لكن هموم تاريخنا القومي تظل أكبر وأعقد وأعتى على الفهم، شأنها في ذلك شأن كل همومنا الأخرى إذا ما قورنت بهموم الكون.

واحد من تلك الهموم يسعى بها هذا الحديث، منطلقاً من انطباع عام يقول: إن موقف الحركات السياسية العربية من التاريخ موقف ينبغي أن نأخذه بحذر؛ ذلك أن الحلقات المتتالية من محاولات البرجوازية العربية لتحقيق ثورتها قد نظرت بعين المقت والكراهية لما سبقها من حلقات، فهونت من شأنها، أو لوثت تاريخها، أو أخضعته لحملات دعاية مركزة ومكثفة، تبغي اقتلاعه؛ وذلك خطر يتجاوز العلم والسياسة، ليطرح قضية التكوين السياسي للمواطنين العرب، فلا نتيجة لكل تلك الحملات إلا افتقار هؤلاء المواطنين للثقة في تاريخهم؛ إذ يتحول من واقع يمكن فهمه إلى خرافة يصعب تصديقها؛ لأن الحاضر يكذب الماضي في دائرة لا تتحطم.

وعلة هذا الهم شائعة ومعروفة؛ إذ تتبع أصلاً من أسلوب خاص في الصراع السياسي بين أجنحة البرجوازية العربية،

ولست أدري من أين ينبع هذا الخلط الشديد لدينا بين التاريخ والسياسة. ومن التكرار المفيد أن نقول إن السياسة كمفهوم آني وحلقي تفسد التاريخ؛ وذلك لا يعني أن على المؤرخ ألا يكون سياسيًا، ولكن هناك فرق بين الانتماء الأيديولوجي لمنهج من مناهج البحث، وبين إخضاع التاريخ (وهو علم) لمتطلبات الصراع السياسي بين هذه الفصيلة أو تلك من فصائل الحركة السياسية.

ولأن ضرورات الصراع السياسي كثيرة، وقد تدفع لبعض الميكيافيلية يراها البعض مشروعة، فإن مشكلة من يقحمون "التاريخ" تحت تلك المظلة تصبح مفهومة بعض الشيء، وتظل هناك مشكلة هؤلاء الذين يتبنون ذلك من قراء التاريخ أو من باحثيه، فيصدقون هراءً كثيرًا قيل، ولا يتحفظون تجاهه، ولا يدركون أنه يخرج عن إطار العلم ليدخل في مجال السياسة. ولأنهم لا يدركون ذلك يدهشهم أحيانًا ذلك التقلب العسير على الفهم في تقييم الحدث التاريخي إيجابًا أو سلبا، بتناسب طردي مع الانفعالات المصاحبة للصراع السياسي.

ولا خطأ في القول بأن كثيرًا من الباطل قد قيل عند التأريخ لظواهر حياتنا؛ لأن برجوازيتنا العربية قد أخضعت التاريخ لأسلوبها في الصراع السياسي؛ وهو أسلوب تميز عمومًا بضيق الأفق والقبلية، بحكم نشأة حركاتنا السياسية البرجوازية في ظروف غير ملائمة.

بالنظرة السريعة والعابرة في تاريخ برجوازية عربية كالبرجوازية المصرية (أسبقها جميعًا تبلورًا، وأسبقها في التحرك السياسي) سنلاحظ على الفور أن كل حلقة من حلقات حركاتها السياسية قد نظرت إلى ما سبقها نظرة مقت وكراهية، فحاولت أن تقلل من قيمتها وربما أن تمحوها.. فما قاله "مصطفى كامل" عن "عرابي"، لا يختلف كثيرًا عن ذلك الذي قاله سعد زغلول عن محمد فريد، وفي مذكرات محمد فريد بعض ضيق بمصطفى كامل نفسه، وبعض ميل لتلويثه، أو على الأقل عدم حماس للدفاع عنه، وفيما بعد قال "الوفديون" (الحزب الذي قاد ثورة ١٩١٩) في مصطفى كامل كلامًا تتواضع أمامه مقولات مالك في الخمر، ثم قبضوا نفس الثمن البرجوازي من خلفائهم؛ جاءت ثورة يوليو (تموز) المصرية، لترد الثمن للوفديين؛

فمحت – بالهجوم والدعاية، وببعض مؤلفات التاريخ الغثة – كل إنجازات فترة ما بين الثورتين (١٩١٩ – ١٩٥٢). حتى سعد زغلول نفسه وصفه "الميثاق" (ما نيفستو العسكريتاريا البرجوازية المصرية) بأنه مجرد "انتهازي" ركب موجة الثورة..

وكثيرون يدهشون أو يذهلون لما تفعله البرجوازية المصرية الآن تجاه ذكرى عبد الناصر، أمجد وأعظم أبناء البرجوازية العربية، وأكثرهم استنارة وتقدمًا. ولو وعوا بعض القوانين النوعية لحركة التاريخ العربي لأدركوا أن ذلك كله هو مجرد تطبيق لقانون البرجوازية العربية في فهم التاريخ، وفي صياغة أحداثه.

ذلك داء برجوازي قديم وجديد، ولا برء منه إلا بالبرء منها: البرجوازية العربية؛ رجلنا المريض والعصي على الشفاء، والمتشبث بعدم الرحيل؛ وذلك هو فهمها لقانون "المنافسة"؛ أعتى قوانين البرجوازية وأقدمها. بهذا القانون، وعندما كانت البرجوازية الأوروبية في زمن بكارتها الثورية، استنار العالم الأوروبي، وتقدمت مباحث العلوم واستقلت، وتحطمت كل الحواجز التي قدمت "جاليلو" متهمًا

أمام محكمة التفتيش، وفي التطبيق العملي كانت المنافسة تعني في بعض وجوهها الصراع الضاري بين العقلانية الزاحفة واللاهوتية المندحرة، كما كانت تعني حرية الفكر والضمير والرأي والعقيدة، والاجتهاد السياسي، لكننا عرفنا قوانين البرجوازية كلها بعد أن فقدت الطبقة نفسها – على الصعيد العالمي – بكارتها، وجاءنا قانون المنافسة الحرة في عصر تتوجه فيه البنية الاقتصادية للبرجوازية نحو الاحتكار، وهكذا حمل القانون ترابًا كثيرًا من العقلية القبلية والزراعية، فاختلطت الخصومة الشخصية بالخلاف في الرأي، وتركز الإحساس بالذات (وهو إحساس برجوازي المنشأ) بالصراع على الزعامة؛ وذلك جميعه كان وراء ميل كل حلقة من حلقات الثورة البرجوازية للتهوين من شأن سابقاتها تهوينًا يصل إلى حد المسخ، وصلت إليه البرجوازية الأوروبية بعد أن فقدت التاريخ ليأخذ طابعًا خاصًا، وصلت إليه البرجوازية الأوروبية بعد أن فقدت بكارتها "الثورية"، وبدأت به برجوازيتنا حياتها.

والصراع بين أحمد عرابي (١٨٤٠ – ١٩١١) ومصطفى كامل (١٨٧٤ – ١٩٠٨) تجربة معملية تصلح لبحث هذا

الهم البرجوازي؛ فهو لون من الصراعات السياسية أفسدت التاريخ وأفسدت العلم، ولعلها قد ألحقت الفساد بالسياسة نفسها.

ولكلا الرجلين مكانته الهامة في تاريخ قطره المصري وتاريخ أمته العربية، فقد قادا على التوالي مرحلتين هامتين من مراحل الثورة الوطنية الديمقراطية في مصر، ممثلان في ذلك لشرائح متنامية من البرجوازية المصرية؛ والأهم من ذلك أنهما مدا البصر إلى أفق عربي واسع، ففي مجرى الثورة العرابية صب تيار عروبي واضح ومؤثر، فقد ذكر بلنت أنه قابل الشيخ محمد خليل من مشايخ الأزهر، وأنه ذكر له أنه عضو في جمعية المصلحين الأحرار، وذكر أن مركزها الرئيسي هو مكة، وأنها تهدف إلى معارضة السلطان عبد الحميد، وتتطلع إلى خلافة عربية(١)، ويذكر كرومر أنه بعد المظاهرة العسكرية المسلحة التي قام بها الجيش المصري في ٩ سبتمبر (أيلول) ١٨٨١ بقيادة "أحمد عرابي" زاد الهمس "عن قيام حركة سرية ترمي إلى إنشاء دولة عربية في مصر وسوريا(٢). وذكر محمود سامي

البارودي للويس صابونجي "أن فكرة إعلان الجمهورية في مصر كانت تتضمن انضمام سوريا إليها ثم الحجاز"[٣].

وكان اهتمام مصطفى كامل بالتحالف الإسلامي يتضمن بذور رؤية عربية لا تخطئها عين، وفضلاً عن ذلك فقد أحاطت الجماهير العربية – في المشرق والمغرب – كلا الحركتين السياسيتين بمناخ من الاهتمام البالغ، والتعاطف الساخن، وتجاوزت الرغبة في انتصارهما إطار قطرهما المصري، وقد تأثرا بذلك في رسم تحالفاتهما السياسية.. حتى إن "عرابي" وجد يقينًا يدفعه لتهديد جلادستون (رئيس الوزراء البريطاني الذي خطط للغزو) بأن محاولته لغزو مصر ستؤدي إلى نشوب الثورة في كل الأقطار العربية؛ لذلك فإن دراسة الصراع السياسي بينهما وأثره السلبي في التاريخ وفي السياسة ليست دراسة لحالة قطرية بقدر ما هي تناول لهم قومي.. وبديهي أن للحالة المعملية أشباهًا ونظائر تغري بدراسات أخرى.

العودة في ظروف غير ملائمة

وفي محاولة لتحقيق ونشر "مذكرات أحمد عرابي وأوراقه"[٤]، عثرت على خطوط جديدة حول هذا الموضوع، دفعت إلى إعادة النظر في هذا الخلاف الذي سبق لنا تناوله بشكل موجز وفي خطوطه العامة[٥]. وقد بدا أن الصراع بين مصطفى كامل وأحمد عرابي قد عكس نفسه بشكل حاد على عرابي، الذي كتب مذكراته بعد عودته من المنفى، بحيث أصبح من الصعب أن نقيم هذه المذكرات إلا إذا درسنا الدوافع التي كتبها في ظلها، ومن الثابت أن أهم هذه الدوافع كانت الحملة التي صاحبت عودة عرابي من المنفى، ووصوله إلى مصر في ٢٨ سبتمبر (أيلول) ١٩٠١؛ وهي حملة بلغت من الضراوة حدًا يصعب تصديقه أو تصوره، وبنفس الدرجة يصعب تبريره أو فهمه، لكن المؤكد أن هذه الحملة أكدت لعرابي ضرورة أن يدافع عن نفسه، وأن يحاول إنقاذ تاريخه.

وترجع ظروف العفو عن عرابي، وعودته إلى أرض الوطن إلى شهر مايو (آيار) ١٩٠١، عندما زار البرنس أوف دي جال ولي عهد إنجلترا آنذاك مدينة كندي بجزيرة

سيلان؛ حيث كان عرابي يقضي فترة النفي، وفي ١٤ مايو قابله عرابي، وسجل في مذكراته انطباعه عن هذه المقابلة قائلاً إنه: "لقيت منه كرمًا وحلمًا وكمالاً لا يوجد في غيره من البشر، وجلست في حضرته نحو ربع ساعة سألني فيها عن صحتي وحالتي، فعرضت على سموه أني أعتبر تشريفه للجزيرة فكاكًا لنا من الأسر، فتكرم علينا بأنه يسعى لدى الخديوي في نوالنا ذلك"[٦]. وقد صدر الأمر العالي بالعفو عن عرابي وعلي فهمي في ٢٤ مايو ١٩٠١[٧]، وكانا آخر من بقي من الباشاوات السبعة الذين تزعموا الثورة ونفوا إلى سيلان بأحكام من المحكمة العسكرية التي شكلت لمحاكمتهم، صدرت في ٣ و٧ و١٠ ديسمبر (كانون الأول) ١٨٨٢، وقضت عليهم بالإعدام، ثم خفف الخديوي الحكم إلى النفي المؤبد من الأقطار المصرية وملحقاتها. وكان الزعماء الخمسة الباقون قد سبقوهما بالعودة إلى مصر، أو بالانتقال إلى الدار الآخرة، فقد توفي عبد العال حلمي باشا بمنفاه في ١٩ مارس (آذار) ١٨٩١، وتوفي محمود باشا فهمي في ١٧ يوليو (تموز) ١٨٩٤، وعاد طلبة باشا عصمت إلى مصر في فبراير (شباط) ١٩٠٠، وتوفي بعد عودته بعدة

أشهر، وفي نفس السنة توفي يعقوب باشا سامي. ولم يكن باقيًا على قيد الحياة عند الإفراج عن عرابي وعلي فهمي سوى البارودي، الذي عاد إلى مصر في شهر سبتمبر (أيلول) ١٩٠٠.

وقد بدا واضحًا منذ صدور قرار الإفراج عن عرابي وعلي فهمي أن القوى الوطنية في مصر لم تبد ترحابًا بذلك، أو على الأقل لم تهتم له الاهتمام الواجب؛ إذ نشرت "اللواء" (لسان حال هذه القوى آنذاك) الخبر دون تعليق.

ولم تكن العلاقات بين **مصطفى كامل وأحمد عرابي** حديثة العهد؛ ذلك أن مصطفى كامل كان قد سبق له أن أبدى رأيًا متكاملاً في الثورة العرابية، ولم يكن هذا الرأي إيجابيًا، ويبدو أن فكرته في الاهتمام بعرابي تعود إلى زمن يسبق تأليف كتابه "المسألة الشرقية"، وقد ذكر فيما بعد أنه منذ بضع سنين كان يتقصى الحقائق التاريخية بشأن الحوادث التي هي الأصل في شقاء البلاد، فرأى من الواجب عليه أن يسأل "المتهم الأكبر فيها وهو أحمد عرابي"(٨)، وبالفعل كتب له بتاريخ ١٦ أبريل (نيسان) ١٨٩٧ يسأله عن بعض التفاصيل، وقال إن أحد أولاد عرابي قد رد عليه من "سيلان"

قائلاً إن أباه أبى على نفسه أن يشتغل بالسياسة، وإنه "يرسل لي تقريره الذي كتب عقب دخول الإنجليز مصر لأعتمد عليه في الأبحاث التاريخية". وذكر مصطفى كامل أنه قرأ التقرير باهتمام، فوجد عرابي "**يقول بلا خجل ولا حياء إنه لما عاد من التل الكبير إلى القاهرة لم ير لزومًا للدفاع عن العاصمة، لما يعلمه من أن دولة الإنجليز موصوفة بحب الإنسانية والاعتدال، وأنها متى تحققت الأمر ووقفت على أفكار أهل البلاد لا شك أنها تسعى في تحريرهم وراحتهم وحفظهم**"[٩]. وقد استعان مصطفى كامل بهذا التقرير في كتابة الفصل الخاص بمصر في كتابه "المسألة الشرقية"، وإن كان – كما ذكر – لم يشأ مع "سخطه على الرجل واحتقاره لجبنه وهذيانه أن يتهمه بالخيانة"[١٠] .

ويلاحظ أن الفصل الخاص بالمسألة المصرية في كتاب مصطفى كامل "المسألة الشرقية"[١١] يتضمن انتقادات عنيفة للثورة العرابية، وقد أدان مصطفى كامل في هذا الكتاب الخلاف بين الجراكسة والمصريين، واعتبره نتيجة للدسائس التي قام بها سماسرة الإنجليز الذين "نجحوا في التفريق بين المصريين وبعضهم، فاستحكم الشقاق بين الجراكسة

والمصريين في الجيش، وبعبارة أخرى بين المصريين وبعضهم؛ لأنه لا يمكن اعتبار الجراكسة الذين قضوا في مصر حياتهم واستوطنوا البلاد وتناسلوا فيها؛ أجانب عنها، بل هم فيها مصريون، لا فرق بينهم وبين سلالة الفراعنة القدماء[١٢].

وقد تابع مصطفى كامل بعد ذلك أحداث الثورة، مركزًا على ما سماه "بالدسائس الإنجليزية"، التي "شجعت الحزب الوطني من جهة، وفرقت بينه وبين مولاه وفريق آخر من المصريين من جهة أخرى، حتى نزل القضاء باحتلالها لمصر، وتمت خديعتها للمصريين وللدولة العلية ولأوروبا كلها"[١٣]. وإلى هذه الدسائس نسب مصطفى كامل المحاولات المتعددة للتآمر ضد قيادات الحزب العسكري، في الفترة بين تمرد أول فبراير (شباط) ١٨٨١ وثورة ٩ سبتمبر (أيلول) ١٨٨٢. ثم ساعدت الصدفة التي تمثلت في غياب ممثلي فرنسا يوم مظاهرة ٩ سبتمبر المسلحة؛ في تزايد نفوذ إنجلترا "عند رجال الحزب الوطني وعند المغفور له توفيق باشا

(خديوي مصر آنذاك)، وعند خدامه وأنصاره، فصار بذلك وكلاؤها في مصر محل ثقة الفريقين"[١٤]؛ إذ قام ممثلوها يومها بدور الوسيط بين الطرفين، ونجحت الدسائس الإنجليزية أيضًا في تشجيع الباب العالي على الانتقام من توفيق باشا، وانتهاز هذه الفرصة لنوال سلطة فعلية على مصر بمساعدة الحزب الوطني وتعضيده[١٥].

على أن هذه الدسائس قد وجدت نفوسًا مكنت لها، فمع إقرار مصطفى كامل بأن الثورة العرابية كانت "حركة وطنية لم يعهد لها مثيل من قبل في الأمة المصرية"، وأنها "كانت تعود ولا محالة على مصر بالفوائد الجمة والتقدم السريع"، ولكن ذلك مشروط عنده بشرط جوهري لم يتحقق؛ هو أن تقف الأمور في الحوادث العرابية عند حد محدود[١٦] .

وهذا الحد المحدود من وجهة نظر مصطفى كامل هو السياسة التي كان يتبعها شريف باشا؛ لذلك فقد أدان الخلاف الذي وقع بين مجلس النواب وشريف باشا، عندما أصر المجلس على دراسة الميزانية والمناقشة في موضوعاتها موضوعًا موضوعًا، فعنده أنه "كان ولا محالة من الحكمة

والصواب أن الحزب الوطني في مصر يقف عند حد محدود في هذه الأوقات المضطربة، ويرضى بالنتائج السامية التي نالها. وكان من نهاية السداد في الرأي والتبصر في العواقب أن النواب المصريين يرضون بدراسة الميزانية إلا ما يختص بالديون فيها، ولكن قضي على رجال الحزب الوطني في مصر يومئذ أن يتمسكوا بأمر أضاع عليهم التمسك به أتعابهم، وجر على الوطن المصري أشد البلاء"، وهو ينطلق في هذا التقرير من أن "نوال الحرية والعدالة والمساواة في أمة لا يكون دفعة واحدة، ولا يأتي في يوم واحد، وأنه كان يكفي الحزب الوطني أن ينال تشكيل مجلس نواب مصري، ومنح المصريين الحقوق السياسية والملية التي لسائر الأفراد في الأمم المتمدنة؛ فإنها خير نتيجة يحق لكل مصري محب لبلاده أن يفتخر بها"(١٧) .

وربما لنفس السبب أدان مصطفى كامل موقف عرابي حين رفض الانصياع للإنذار البريطاني الفرنسي في ٢٥ مايو (آيار) ١٨٨٢، والذي كان يطالب بإبعاد عرابي وعلي فهمي وعبد العال حلمي، واستقالة وزارة البارودي؛ وهو الإنذار الذي نسب إلى سلطان باشا – رئيس مجلس

النواب – أنه اقترح بنوده. وفي رأي مصطفى كامل أنه "كان يجب على عرابي باشا أن يبتعد عن مصر ويعمل برأي سلطان باشا، لتطمئن الخواطر، وتزول أسباب التدخل الأجنبي"(١٨) وقد ناقش وجهة نظر عرابي القائلة بأن استجابته للإنذار كانت تعتبر إقرارًا بحق إنجلترا وفرنسا في التدخل في شئون مصر، فاعتبرها جوابًا ضعيفًا جدًا؛ لأن الدولتين تدخلتا في أحوال مصر الداخلية، فعزلتا إسماعيل باشا، ومن مبدأ الحوادث العرابية وهما تتداخلان، كما أن الخطر على أنصاره كان خطرًا وهميًا؛ "لأن عرابي باشا كان يعلم جيدًا أن في أنصاره رجالاً كثيرين يغارون مثله على حقوق بلادهم، ويطالبون بحريتها وتسليم زمام أمورها"(١٩)، وكرر رأيه بأن عرابي لو قبل الإنذار "لكانت هدأت الأحوال، وبطلت دسائس أعداء مصر، وفشلت مكائدهم، ولكان بقي شريفًا جليلاً في أعين العالمين، غير متحمل للمسئولية الكبرى التي يتحملها اليوم أمام الوطن وأمام التاريخ، بالرغم عن حسن نيته وصدق إخلاصه لوطنه"(٢٠).

ومع أنه اعتبر إعلان العصيان الذي أصدره الباب العالي بحق عرابي قبل واقعة التل الكبير خطأ كبيرًا، "من شأنه أن يضعف هِمَمْ الجنود والأَهالي"، فضلاً عن أن الخديوي "كان مع الإنجليز ضد عرابي، وكان متضامناً معهم على خطتهم الحربية، وأنه أرسل معهم ضباطًا مصريين لإرشادهم في سيرهم"، مقدرًا أن هذين العاملين قد وضعا عرابي في موقف حرج في آخر الحوادث العرابية، وقبل انهزام الجيش الهزيمة النهائية [٢١]، لكن هذا الموقف الحرج لم يكن مبررًا عند مصطفى كامل لنكوص عرابي عن الاستمرار في الدفاع بعد هزيمة التل الكبير، خاصة أن عرابي في تقريره الشهير قد برر ذلك بأنه بعد المداولة، "والتيقن بأن دولة الإنجليز لا تريد الاستيلاء على مصر؛ تقرر أنه حيث الأمر كما ذكر فلا يلزم مدافعة بعد ذلك، اعتمادًا على أن دولة الإنجليز موصوفة بحب الإنسانية والاعتدال، وأنها متى تحققت الأمر ووقفت على أفكار أهل البلاد، لا شك أنها تسعى في تحريرهم وراحتهم وحفظهم".

وقد علق مصطفى كامل على هذه الفقرة من تقرير عرابي، مبديًا دهشته، متسائلاً: "كيف أن عرابي باشا

بعد مذبحة الإسكندرية، وبعد ضرب الأسطول الإنجليزي لهذا الثغر العزيز كان يثق بالإنجليز، ويقول عن دولة إنجلترا إنها موصوفة بحب الإنسانية والاعتدال، وأن لا لزوم للدفاع عن مصر ما دامت إنجلترا هي الداخلة فيها؟. فهل كان عرابي باشا يعتبر مذبحة الإسكندرية عملاً لائقًا بدولة موصوفة بحب الإنسانية والاعتدال؟ أو هل كان يعتبر ضرب الإسكندرية دليلاً على حسن نوايا الإنجليز نحو مصر؟"(٢٢) .

ولم يجد مصطفى كامل إجابة على تساؤله ودهشته إلا بقدرة الإنجليز على خديعة كل الأطراف؛ فهم قد "استطاعوا أن يخدعوا بدهائهم تركيا كما قدمنا، وأن يخدعوا عزيز مصر (يقصد الخديوي توفيق)، ورجال الحزب الوطني، وبسبب هذا فإن مصطفى كامل لم يحكم بخيانة أي طرف من الأطراف المتصارعة والفاعلة على مسرح الحوادث المصرية في زمن الثورة العرابية.

فهو قد رد على القائلين بأن عرابي باشا كان متفقًا مع الإنجليز على تسليمهم مصر؛ أي إنه كان خائنًا لوطنه، فاقد الذمة والشرف، فرأى هذا القول غير صحيح بالمرة؛ "فالرجل كان سليم النية، وغاية ما يؤخذ عليه أنه تعجل كثيرًا وانخدع كثيرًا".

وهو قد برأ الخديوي توفيق من اتهام البعض له بأنه استدعى الاحتلال، وأنه كان متواطئًا مع الإنجليز من بادئ الأمر، وكان يتظاهر بأنه لم يجد حيلة للتخلص من الحزب العرابي إلا بدعوة الإنجليز لاحتلال مصر؛ فرآه قولاً غير صحيح لأن توفيق كان يعلم أن مصيبة الأمم هي تدخل الأجانب في أمورها، وكان يود ولا محالة استقامة الأحوال بغير تدخل أجنبي، ولكنه أفهم بعد ضرب الإسكندرية أن العرابيين يريدون خلعه أو الفتك به، وأن الدولة العلية مساعدة لهم على ذلك، فلما لم يجد نصيرًا من قومه ينصره ضد العرابيين ألقى بنفسه بين أيدي الإنجليز؛ محافظة على ملكه وعلى حياته"(٢٣).

لقد بدا مصطفى كامل في هذا التحليل متسامحًا إلى حد كبير، والأرجح أنه كان يضع في اعتباره الظروف الآنية

التي كانت تحيط به آنذاك، وحاجته الشديدة إلى توحيد كل الجهود لمواجهة الاستعمار الإنجليزي، وقد خلص من استعراضه للحوادث العرابية إلى القول بأن "العبرة التاريخية التي تظهر للعيان من الحوادث العرابية هي أن **الشقاق** سبب ضياع الأمم، وسبب دمارها، فلولا **الشقاق** بين الحزب العرابي والمغفور له توفيق باشا، ما كبرت الحوادث وتجسمت، وتدخلت إنجلترا في الأمر، ولولا **الشقاق** بين جلالة السلطان والخديوي السابق ما وثقت الدولة العَلِيّة بإنجلترا، وما شجعت الحزب العرابي، وما لجأ المغفور له توفيق باشا إلى الإنجليز! وبالجملة لولا ذلك الشقاق المشئوم ما احتل الإنجليز مصرنا العزيزة"[٢٤] .

وخلص مصطفى كامل من ذلك التحليل إلى دعوة حارة للمصريين "أن يتحدوا كل الاتحاد فيما بينهم، ولا يتركوا للأجانب والدخلاء وسماسرة السوء والفساد سبيلاً لإلقاء بذور الشقاق بينهم وبين بعضهم"، وأن يكون هذا الاتحاد حول عرش الخديوي الذي يجب عليهم "أن يدافعوا عن أريكته، ولو ماتوا عن آخرهم؛ ففي سلامة الخديوية الجليلة سلامة الوطن العزيز، وكل سوء يمس عزيز مصر يمس مصر

نفسها. وليس الحزب الوطني في مصر الآن ذا أميال مناقضة لأميال العزيز، بل الرئيس الحقيقي لهذا الحزب (أي للأمة كلها) هو سمو الخديوي عباس حلمي باشا الثاني، الذي أيقظ العواطف الوطنية في بلاد مصر، ونبه الأمة عن بكرة أبيها إلى حقوقها المقدسة"، وشملت دعوة مصطفى كامل إلى الاتحاد الإلحاح على "التمسك بالرابطة الأكيدة التي تربطهم بالسياسة العثمانية"(٢٥).

ولا يمكن القول بأن مصطفى كامل – بعد عودة عرابي من منفاه – قد غير وجهة نظره تلك من حيث الجوهر، لكن شكل التعبير عنه قد اتسم بحدة بالغة تجاوزت القصد بسبب الظروف المعقدة التي عاد عرابي في ظلها إلى مصر؛ وهي الظروف التي وقع مصطفى كامل في أحابيلها دون أن يعي هو نفسه ذلك.

كان عرابي قد عاد إلى مصر في فترة الوفاق بين الخديوي عباس حلمي الثاني، وبين مصطفى كامل، وفي ظروف اقتضت قيام حلف بين الحركة الوطنية المصرية وبين السراي، وبين الباب العالي لمواجهة

الاحتلال البريطاني لمصر. لكن عزلة عرابي الطويلة حالت بينه وبين إدراك المتغيرات الجديدة في الواقـــع المصري، من هنا وقع في أكبـــر أخطائـــه وأكثرهـــا فداحة عندما أدلى بحديثه الشهير لجريدة "تيمس أوف سيلان"، الذي استغله خصـــومه فـــي مصـــر أســـوأ استغلال ضده.

على أن الحملة بدأت قبل ذلك الحديث، وكانت إشارة البدء فيها تعليقات الصحف البريطانية على قرار السماح لعرابـــي بالعودة إلى بلاده؛ إذ فسرت هذا القرار بأنه دليـــل علـــى أن مصر بعد الاحتلال أصبحت بلادًا مطمئنة زاهرة، لا خـــوف عليها من ثورة ولا هيجان، وقد رد مصطفى كامل على ذلك بقوله: "إذا كان رجوع عرابي إلى وطن آبائه دلـــيلاً علـــى ما وصلت إليه مصر من نظام وكمال وأمن وسلام، فإن هذه النتيجة نفسها قاضية على الاحتلال داعية للجلاء". وردًا على ما رتبته الصحف البريطانية على مقولتها الأولـــى مـــن أن بلوغ مصر أقصى مبلغ في الحضـــارة والمدنيـــة والنظـــام والأمن، يجعلها تدهش وتتساءل: "لماذا يطلب قـــوم الجـــلاء ويعادون البريطانيين؟"، قال مصطفى كامل: "إنه إذا كان قـــد

آن للدولة البريطانية أن تتوسل إلى الجناب العالي الخديوي ليرد عرابي إلى مسقط رأسه، فقد آن لها أن تتوسل إلى نفسها لترد مصر على أهلها". وذكر أن الأمن مستتب في مصر منذ ثمانية عشر عامًا مضت، وأن زمن الجلاء حان منذ سنين، وقال: "إننا ندرك أن عودة عرابي ليست إلا آخر فصل تمثله السياسة البريطانية في المسألة المصرية، ولا نجهل أن سمو الخديوي الحالي صرح في مبدأ حكمه بأنه لا يرى أقل خطرًا على ملكه وبلاده من عودة عرابي، عندما هددته إنجلترا به، فلتحاسب الصحف البريطانية نفسها على تغريرها بالأفكار، ولتذكر أن أكثر الأمم اهتمامًا بعرابي وحوادثه أخبر منها بالحقيقة التي سيخلدها التاريخ العادل"[٢٦].

ويبدو أن مصطفى كامل قد شعر بأن هناك محاولة بريطانية تبذل لاستغلال عودة عرابي، سواء للحصول على اعتراف أوروبي باستتباب الأمن والنظام في مصر، وبالتالي تفويض أوروبي باستمرار الاحتلال، أو للزعم بأن هناك ضرورة لاستمرار هذا الاحتلال طالما أن المهيجين قد عادوا

إلى مصر. وبرغم أن تعليقه الأول على أقوال الصحف البريطانية قد خلا من هجوم مباشر على عرابي؛ فقد كان مقدمة لهذا الهجوم الذي بدأ بالفعل في ٢ يونيو (حزيران) ١٩٠١ بسلسلة من المقالات كتبها مصطفى كامل.

فتحت عنوان "عرابي أمام التاريخ"، أعاد مصطفى كامل تحليل الثورة العرابية على ضوء ما سبق له أن أورده في كتابه "المسألة الشرقية"، ومع تأكيده بأن "التاريخ ما زال غامضًا"، وأنه "من الصعب توزيع المسئولية بين الرجال الذين كان لهم شأن في الحوادث التي جرت على مصر الاحتلال البريطاني، وكانت السبب في ضياع الاستقلال"؛ فإنه قد وجد يسيرًا عليه أن يبرز أخطاء عرابي التي حددها بأربعة هي:

أولاً– رفضه الخروج من مصر استجابة لطلب القناصل، وإلحاح سلطان باشا بعد مذكرة ٢٥ مايو (آيار) ١٨٨٢.

ثانيًا– عدم وقوفه في ميدان القتال في التل الكبير إلى آخر لحظة، وتعجله السفر إلى القاهرة، فإنه لو كان وقف

وحارب، وأخذ أسيرًا وسيفه في يده يناضل به عن وطن آبائه وأجداده؛ لكان اسمه اليوم وبعد اليوم أشرف الأسماء في تاريخ مصر والمصريين.

ثالثًا– ما أظهره من عظيم الثقة بإنجلترا بعد عودته إلى العاصمة، وهزيمة جنوده في التل الكبير(٢٧).

ويبدو أن الفقرة التي وردت في تقرير عرابي حول هذا الموضوع، والتي نقلها مصطفى كامل في كتابه "المسألة الشرقية" كانت تشكل استفزازًا شديدًا له، لكنه بعكس ما بدا في الكتاب هادئًا وميالاً للتسامح؛ فإنه – في تعليقه على عودة عرابي من المنفى – استغل الفقرة استغلالاً دعائيًا بالغ القسوة، فاعتبره: "قول لم ينطق به قائد حركة عسكرية من قبله"، وأبدى دهشته من الصفات التي أطلقها عرابي على إنجلترا، متسائلاً "إذا كانت إنجلترا دولة العدل والإنصاف؛ فلماذا قام عرابي في وجهها؟. أليس من الإثم قتل النفوس البريئة، وتضحية الأرواح الطاهرة في محاربة دولة يعتقد محاربها أنها لا تنوي السوء لقومه وبلاده، بل وتود لهما الخير ما استطاعت"(٢٨) .

وفي مناقشته لدوافع عرابي لكتابة هذه الفقرة في تقريره، رفض مصطفى كامل الاعتذار عن عرابي بجهله لنوايا الإنجليز؛ "لأن من وقف موقفه يتحتم عليه أن يكون واقفًا على دقائق التاريخ، خبيرًا بسياسات الدول، عالمًا بأساليب الدهاء والمكر والخداع"(٢٩)، وذكر أنه لو كان قد كتب ذلك وهو "معتقد بصدق ما فيه، يكون في مؤخرة الرجال، أما إذا كان كتبه تقربًا من المحتلين، وأملاً في بلوغ السلامة على أيديهم، فيا خيبة الآمال وحزن الديار والأهل والآل".

على أن تلك الأخطاء كلها لم تدفع مصطفى كامل – حتى ذلك الحين – إلى اتهام عرابي بالخيانة، فقد تحفظ بعبارة صريحة على هذه التهمة، مكررًا ما سبق أن ذكره في كتابه "المسألة الشرقية"، ذاكرًا أنه ليس "ممن يرمونه بالخيانة ويتهمونه بالاتفاق مع الإنجليز باطنًا ومحاربتهم ظاهرا"، لكنه يحمله مسئولية هائلة لأن "الإرادة والعزيمة والدهاء والثبات قد خانته قبل أن تخونه الحوادث وتعاكسه الليالي"(٣٠) .

لكن خطأ عرابي الرابع، كان جـوهر الحملـة وسـببها الرئيسي، وهذا طبيعي لأن الأخطاء الثلاثة السابقة تدخل في إطار التاريخ وتقييمه، ولكن الخطأ الرابع (عودة عرابي إلى مصر) كان يدخل في إطار السياسة، ويـؤثر فـي الواقـع المصري آنذاك. من هنا اعترض مصطفى كامل على عودة عرابي إلى "بلاد كان يشكو من سلطة الجراكسة فيها، وهم أقل القليل، وأصبحت الآن سيئة الحظ محتلة بجنـود أشـد الدول طمعًا فيها"(٣١).

وقد رفض مصطفى كامل أن يكون شوق المنفـى إلـى مسقط رأسه عذرًا يعود به إليها، "وفيها جيش جـرار مـن الإنجليـز"؛ ذلـك أنـه "لا يليـق برجـل الحريـة وبطـل الاستقلال – إن كان حقًا قام بحركته خدمة للحريـة وطلبًـا للاستقلال – أن يرى الوطن في قبضة الأجنبـي يسـتغيث ولا مغيث، وضرب أمثلة بفيكتور هيجو الذي رفض العـودة إلى فرنسا – رغم إلحاح نابليون الثالث وإغرائـه – إلا إذا عادت لها الحرية، وتوطدت دعائم الجمهورية. وكوشـوت محرر بلاده المجر ومنقذها من مخالب النمسا، الذي اضطر إلى مبارحة بلاده منفيًا، ومع ذلك رفض العودة إليها لأنـه

أقسم يومًا بشرف المجر أن عائلة هابسبورج لا تحكم بلاده.. وتساءل مصطفى كامل: "كيف يقبل عرابي أن يعود إلى وطن أسيف تعيس، تحتله دولة قاهرة غادرة قاسية؟. كيف يعود ويرى الجنود البريطانية تتمشى في شوارع القاهرة؟. وكيف لا تفضل نفسه آلام النفي على هذا الألم الجسيم والبلاء العظيم"(٣٢).

وما لبث مقال نشرته جريدة الفار دالكسندري Le Phare d, Alexandrie أن قاد مصطفى كامل إلى وضع مزيد من النقط على مزيد من الحروف، فقد أبدت الجريدة اعتراضها على مقارنة اللواء بين أحمد عرابي وفيكتور هيجو، ودهشتها لظن اللواء أن عرابي ممن يتألمون لرؤية الجنود البريطانية تمشي في شوارع القاهرة. وقالت: "إن رجلاً يود السفر إلى لورندة لرفع فروض الشكر إلى الحكومة الإنجليزية على عودته إلى مصر، لا يستحق مثل هذا الكلام، ولا يليق بمثله أن يقابل إلا بعدم الاهتمام"، وبصرف النظر عن النية الواضحة لدى الجريدة في إشعال نار الخلاف، فإن مصطفى كامل استنكر ظنها أنه يضع عرابي في مصاف عظماء الرجال، فبرغم أنه كان – كما

قال – يود ذلك، إلا أن "صفات الرجل وأعماله حرمته من هذا الشرف قبل أن تأباه الحوادث عليه"، ولكنه ضرب الأمثلة بزعماء الغرب "ليفهم العرابيون وغيرهم أن الحقيقة التاريخية لا تستتر أبدًا مهما حاول ذوو الغايات سترها، وأن هذه الأمة في حاجة إلى رجال ينطقون بالحق، ويجاهرون بالصدق، ويرشدونها إلى ما وقع منها من خطأ في الماضي لتحترس في سيرها إلى الأمام، ولا تتخذ لها هداة ممن لا يميزون بين الغي والصواب"[٣٣]. وأكد مصطفى كامل بذلك أن لديه مخاوف من وجود حزب لعرابي في مصر. من هنا لم تصبح المسألة بالنسبة له مسألة تاريخية، لكنها أصبحت مسألة سياسية بالدرجة الأولى، وقد صاغها في معادلة بأنها تعني فناء مصر أو بقاءها؛ إذ إن "أقرب الأمم إلى الفناء أمة تنسى تاريخها، وتغفر للجانين عليها ذنوبهم، وتحل الوضيع محل الرفيع". وتطبيقًا لذلك طالب "من يريدون للأمة المصرية العزيزة أن تخطو إلى الأمام، وتسير في سبيل التقدم والارتقاء ألا يحابوا في توزيع مسئولية مصائبها على الرجال الذين كان مستقبلها بأيديهم، وسعادتها أو شقاؤها طوع إرادتهم، حتى لا يخدعها في الأيام المقبلة ذو غرض

دنيء، ويسوقها إلى الفناء والدمار من يظهر لها بمظهر الحب والإخلاص، وهو لا يلتمس إلا منفعته أو خدمة مآربه"(٣٤).

وهكذا عبر مصطفى كامل عن مخاوفه من العرابيين، وتوجسه من وجود حزب لهم في مصر قد ينشط بعودة زعيمهم الذي لم تؤد هزيمته في الحرب إلى انصراف المصريين عن الحزب العرابي، فعندما استعرض نضال شعب البوير ضد الاحتلال الإنجليزي رغم ظروفه الصعبة، قال إن هذا يدعو للمقارنة بين "أعمال أولئك الأبطال، وتقلب بعض الرجال في مصر"؛ وهي مقارنة رآها ذات فائدة للمصريين.

وانطلق يعرض بالثورة العرابية التي قام بها "رجال لو سمعتهم لحسبتهم غمبتا وجان دارك في فرنسا، وبسمارك في ألمانيا، وكافور في إيطاليا، وكوشوت في المجر؛ لشدة لهجتهم، وكثرة ترنمهم بالوطن والوطنية، وهياجهم ضد نفر من الجراكسة لم يملكوا في البلاد إلا وظائف معدودة، وتحريضهم الشعب على أميره، ونشرهم للواء العصيان

والهيجان"، ومع ذلك فإن الإنجليز ما كادوا يدخلون مصر حتى تغير حال هؤلاء الشجعان؛ "التزم بعضهم الحيادة، واختفى عن أعين الناس حياء وخجلاً، وتمسك فحول الثورة وكبار دعاتها بأهداب المحتلين، وصاروا يدعون الناس إلى الدخول من هذا الباب، والالتجاء إلى الراية البريطانية"، وتساءل مستنكرًا عما إذا كان ذلك ما تفعله محبة البلاد بالنفوس؟ "هل تدفع الرجال إلى مقاومة نفر من الجراكسة والمناداة بالوطنية في وقت لا سلطة فيه لدولة أجنبية على مصر، والاستسلام لإنجلترا يوم تملأ جنودها ربوع الديار؟".

وترتيبًا على ما سبق خاطب "مصطفى كامل" العرابيين كحزب ذي رأي سياسي قائم، قائلاً: "إذا كنتم معشر المنادين بالوطنية في الثورة العرابية ترون أن الظروف والأحوال حائلة دون تحقيق آمال المصريين؛ فلا معنى لخضوعكم هذا الخضوع للدولة المحتلة، ولا سبب يدعوكم للاستماتة والخشوع والخنوع أمام إرادة المحتلين، ولا جرم أن هذا السلوك يفسر سرًا من أسرار الثورة العرابية، ويوقف الأمة على سبب من أهم أسباب انخذالها وفشلها، وسقوط بلادها في مخالب الأجنبي". وطالما أن هذه الأمة قد وقفت على أسباب

هزيمة الثورة، فإن "مصطفى كامل" يـدعو المصـريين أن: "نستفيد من هذا الدرس ولا نترك أولئك المنافقين يغررون بها بعد أن خدعوها أكبر خداع، وساقوها إلـى مـا هـي فيـه الآن"(٣٥).

وعزلاً لهؤلاء "**المنافقين**" عن الشعب المصري، أخـذت "اللواء" تذكر المصريين بأن عرابي هو المسئول عن قتلـى التل الكبير، وضحايا الثورة الذين استشـهدوا أو صـرعوا أو أضيروا نتيجة لحوادثها، فنشرت كلمة لمن وقع بـ"كاتب عربي" أرخ رسالته هكذا: "السويس في ١١ يونيـو: تـذكار مذبحة الإسكندرية"، تحدث فيها عما حدث عندما نادى بـائع الجرائد في السويس: "العفو عن عرابي.. العفو عن عرابي"؛ إذ هلل **السفهاء**، واستبشر **الأغبياء**؛ وهو ما زاده – كمـا قال – وجدًا على وجد، وعبر عن إحساسه الخـاص باسـم "عرابي"، تلك اللفظة التي "تشق قلوب شبان شـبوا يتـامى، وجيوب عقائل شببن أيامى، وجوانح شيوخ فقدوا أبناءً كرامًا؛ لولا ما جر عليهم عرابي من الويلات لكانت نار ذلك لقتـل أبيه، وجوى تلك لموت زوجها، ووجد هذا لفناء بنيـه بـردًا وسلامًا". ووجه الكاتب خطابه إلى "عرابي" سائلاً إياه مـاذا

يفعل عندما ينادي كمساري قطاره[٣٦]: "التل الكبير .. التل الكبير".. "ليت شعري إذا رمته المقادير على هذا التل فمر به، فرأى موتى الإنجليز في قبور كالقصور في روضة فيحاء، وإخوانه المصريين صرعى حميته الوطنية.. موتى غيرته الدينية.. قتلى شهامته العربية؛ رممًا بادية، وعظامًا بالية تطؤها الأقدام، وتدوسها الأنعام، أيهنأ بحياته مع من أساء إليهم.. أم يهوله المنظر فيقضي أسى عليهم؟"[٣٧].

ولم يكن "**مصطفى كامل**" مبالغًا في تصوره أن لعرابي أنصارًا في مصر؛ إذ الواقع إن نشر خبر الإفراج عن "**عرابي**" قد أحدث رجفة في نفوس المصريين، على النحو الذي عكسته الصحف في مقالات ورسائل الدفاع المتتالية، التي كتبها مواطنون متعددون عندما اشتدت الحملة ضده.

ولا نستطيع الجزم بأن هجوم "مصطفى كامل" و"اللواء" و"المؤيد" على عرابي؛ كان نتيجة مباشرة للحديث الخطير الذي أدلى به عرابي إلى "ذي تيمس أوف سيلان" عقب صدور قرار العفو عنه، وإذا كان من الصعب تصور أن الحديث كان مجهولاً لدى القوى الوطنية في مصر؛ فإن الربط المباشر بينه

وبين الحملة العدائية ضد عرابي في بدايتها صعب كذلك. لقد أدلى عرابي بهذا الحديث إلى "ذي تيمس أوف سيلان" التي نشرته في ٢٦ مايو (آيار) ١٩٠١، وأورد في الحديث فقرتين كانتا لا بد أن تزعجا القوى الوطنية في مصر.

تحدث "**عرابي**" في الفقرة الأولى عن نيته في: "**التوجه إلى إنجلترا لأرفع جزيل امتناني وعظيم تشكراتي إلى العرش البريطاني**". ومدح في الفقرة الثانية الإدارة الإنجليزية لسيلان (التي كانت مستعمرة إنجليزية آنذاك) كمقدمة لمدح الاحتلال الإنجليزي لمصر؛ إذ قال: "ما كنت أتمناه لأمتي من استتباب الأمن وتمام الراحة نالتها اليوم بلا تعب ولا عناء.. وما ذلك إلا بهمة الحكومة الإنجليزية، وحكمة الجناب الخديوي"(٣٨).

وبالرغم من أن النص الكامل للحديث لم ينشر في مصر إلا في ١٦ يونيو (حزيران) ١٩٠١، عندما ترجمته ونشرته "اللواء"، إلا أنه كان واضحًا أن مقتطفات منه قد نقلت إلى الصحف الإنجليزية، وطارت بها وكالات الأنباء؛ وهو ما يتضح من تعليق "لا فار دالكسندري" على ما ذكره عرابي

عن رغبته في السفر إلى لندن لشكر الحكومة الإنجليزية، لكن رد الفعل العصبي والمتوتر كان أبعد مدى من مجرد هذا الحديث، الذي لا شك أن عرابي قد أخطأ عندما ضمنه هذه الفقرات، خاصة أنه في الحديث قد أكد "أنه لا علاقة لي الآن بالسياسة، بل بالعكس، تركتها ظهريًا لأني الآن صرت شيخًا كبيرًا أناهز الواحدة والستين من العمر، وغاية أملي هو أن أموت بأرض وطني العزيز"(٣٩) هذا الإعلان بهجران السياسة لم يلحق هاتين الفقرتين اللتين سببتا لعرابي إزعاجًا شديدًا في شيخوخته.

والأرجح أن الصحف البريطانية كانت هي التي أججت نار المخاوف، عندما استغلت قرار العفو عن عرابي للفخر بما "آل إليه أمر البلاد المصرية من الراحة والطمأنينة في ظل المراقبة الإنجليزية؛ وهو ما أثار قلق "**صحيفة المؤيد**"، التي كانت وثيقة الصلة بالخديوي عباس حلمي الثاني، ودفعها إلى التنبيه إلى أن هذا الاستنتاج الذي خرجت به الصحف البريطانية يتضمن "فائدة سياسية عائدة ولا ريب على الاحتلال"(٤٠).

ليس هذا فقط؛ بل إن "الإجبشيان جازيت" نشرت فصلاً لمكاتبها في الزقازيق يوم عودة عرابي، جاء فيه أن الأهالي هناك لَمَّا شاهدوا أعلام قناصل الدول مرفوعة على قنصلياتهم يوم عيد ميلاد ملك البرتغال – احتفالاً بهذه الذكرى – ظنوها احتفالاً وابتهاجًا بقدوم عرابي، فاجتمع من سمتهم الصحيفة لفيف من الأوباش والرعاع لانتظار؛ وهو ما أثارها ودفعها إلى القول: "إننا لا نخاف أبدًا ولا تعترينا ذرة من الخوف من أن عرابي يشجع أنصاره – وليس له أنصار – لأنه قد كفر عن غلطاته ضد خديوي مصر، بمدة عظيمة قضاها في منفاه بجزيرة سيلان، هذا فضلاً عن أننا في زمن غير الزمن الأول"(٤١).

وكان طبيعيًا أن تنتقل مخاوف الإجبشيان جازيت إلى اللواء التي نقلت عنها هذا القول، وعلقت عليه مؤكدة أن "الأمة بأسرها ناقمة على عرابي، وتود أن تغور به أرض مصر ليختفي من أمامها، فتتسلى بذلك عما جناه عليها وأوقعها فيه، وجازمة بأنه "ليس في المصريين من يحتفل بعرابي أو يود أن يبصره ببصره"(٤٢).

وكانت اللواء قد ترجمت حديث عرابي إلى "ذي تيمس أوف سيلان"، وعلقت عليه قائلة: "يرى القارئ لهذا الحديث أن القائل له من أصدق المخلصين للإنجليز، ويعجب كيف أن وطنية عرابي تحللت إلى هذا الحد، وتشكلت بهذا الشكل، فصار يحمد الله على حالة بلاده في عهد الاحتلال، ويمدح المحتلين هذا المديح العاطر، ويطري في الثناء عليهم بكل لسان، وكأنه لا يشعر بأن هذه الأقوال لو قالها طفل من صغار المصريين لعدت وصمة له ولأهله، واعتبرت عارًا على أبويه وقومه، فكيف به وهو زعيم الوطنية المصرية، ورئيس الحركة الثورية. لا ريب أن عرابي قد قضى على نفسه بنفسه، بعد أن قضت عليه الحوادث شر قضاء، فاللهم ارحم أرواحًا طاهرة ذهبت ضحية حميته الوطنية، وشهامته الإسلامية، واغفر لمن أخطأوا السلوك في خدمة هذا الوطن العزيز؛ اعتمادًا على عزمه الموهوم"(٤٣).

وقد استمر "اللواء" في تشهيره السياسي بعرابي حتى وصوله بالفعل إلى القاهرة، لكن هذا التشهير لم يقطع بخيانته؛ إذ لم يكن هذا الاتهام واردًا بشكل حكم جازم حتى تلك اللحظة، صحيح أنه مع اقتراب عودة "عرابي" اشتدت

حدة الهجوم إلى درجة عنيفة، لكن ظل ذلك في حدود إبـراز وتضخيم أخطائـه، دون التـورط فـي الاتهـام بالخيانـة أو التواطؤ.

عودة البطل الكسير:

وفي صبيحة يوم وصول عرابي إلى السـويس، اتخـذت الحملة الدعائية ضده طابعًا أكثر عنفاً مـن ذي قبـل، وبـدا واضحًا أن نوعيتها ستتغير تدريجيًا إلى لون مـن الهجـاء السياسي المقذع، الذي يقوم على السباب والتشهير، ويتجاهل أي نظرة موضوعية، وكانت إشارة البدء في هـذه الحملـة مقالاً كتبه "مصطفى كامل" بتوقيعه بعنوان "عرابـي"، هـذا نصه الكامل:

"عرابي "

"إذا كانت الأمم تفتخر برجل، وتعير برجل، فلا عجب إذا كان التاريخ يعير الأمة المصرية بهذا القادم المشئوم الـذي جر على وطنه وبلاده المصائب الجسام، وبـاع اسـتقلالها بجهله وجبنه وغباوته، وقضى عليها أن تعيش ذليلة حقيـرة،

وأن تسير إلى الوراء في وقت تخطو فيــه الأمــم والـــدول خطوات التقدم والحياة إلى الأمام.

"ولا غرابة إذا كان الناس أجمعون ينظــرون إلينـــا الآن نظرة الساخرين، ويحكمون على أخلاقنا وأميالنا بأخلاق ذلك الذي لا يستحي من أن يلقب نفسه بخادم الوطن الأمين، وهو علة مصائبه ومصدر نوائبه، وسبب بلائه، وأصل شقائه".

"ما عار الاحتلال، وعار الجهالة والتأخر، وعار الفقــر، بشيء يذكر إذا قورن بالعار الذي يحمله عرابي ويقرأه الناس على وجهه أينما سار وحيثما حل".

"وأي عار أكبر من عار رجل تهور جبانًا واندفع جاهلاً، وساق أمته إلى مهواة الموت الأدبي والاستعباد الثقيل، ثم فر هاربًا من ميادين القتال، وتوسل إلى عدوه المحارب أن يعفو عنه وينعم، وأبت عليه نفسه التي لا أكيف شعورها أن يموت في منفاه وإلا أن يرجع إلى وطن هو مرجع شقائه".

"ماذا يكتب التاريخ، وماذا يقــول الشـــاعر أمـــام عــودة عرابي؟"

"بل أي مثل في التاريخ يحاكي هذا المثل؟"

"يقتل القاتل فيواري وجهه خجلاً، ويعدم عرابي الألوف من النفوس الغالية، ويبيع استقلال وطن عزيز شريف، ويدخل الإنجليز مصر، ولا يخجل من العودة على هذه البلاد، ولا يرى من الدناءة والوقاحة أن يقابل المصريين؟"

"لم يكفه ما جناه على وطنه حتى سمعناه يفتخر بالاحتلال وآثاره، ويراه النعمة الكبرى على هذه الديار الأسيفة، ويفاخر قومه بنتيجة ثورته وثمرة حركته، فهل روى التاريخ من قبل أن رجلاً هدم أركان استقلال أمته جهلاً منه أو خيانة، ثم فاخرها بالاستعباد والهوان وضياع السلطة والحقوق؟"

"ماذا يكون جوابك أيها القادم إذا سألتك أرض مصر: وبأي حق تطأني وأنت الذي جعلتني للإنجليز متاعًا، به يلعبون ويتجرون، وعليه يحكمون ويسيطرون؟ ماذا تجيب النيل إذا سألك: كيف تشرب مائي، وتتمتع بنعمي وخيراتي وقد كنت حرًا مستقلاً سعيدًا آمنًا، فأبيت ألا أن أكون ميدانًا للسفن الإنجليزية والجنود البريطانية، وأن يفترسني كل مفترس، ويطمع في كل طامع؟ ماذا تقول لهذه الأمة إذا سألتك صغارها قبل كبارها: بأي وجه تلاقينا وأنت الذي

قضيت علينا ونحن في بطون أمهاتنا أن نشقى ونستعبد، ألا يضطرب قلبك ويدمي فؤادك إذا ناجتك تلك العظام البالية؛ عظام من ذهبوا ضحية وطنيتك الكاذبة، وشهامتك الباطلة، وقالت: أهكذا حميتك وهمتك، تعيش منعمًا وتعود إلى الوطن مكرمًا، وترضى بالحياة وطيبها بعد أن متنا تصديقًا لدعوتك، واعتقادًا بصدق نهضتك؟ لا أخال عرابي إلا شقيًا حزينًا إذا سمع هذه الأصوات، وكان إنسانًا يحس ويشعر، ولكن أنى له بشعور الإنسان، وهو الذي رأى أن المصريين لم يؤدوا واجب العبودية لملك إنجلترا، فوعده بزيارته ليشكره على نعمته، ويترجم له عن صادق ولائه، ومزية تعلقه بسدته؟ فتبًا لوطنية هذا حاملها، وتبًا لنهضة هذا زعيمها، بل يا شقاء أمة هذا فرد من أفرادها".

"جهل عرابي أو تجاهل أن الإنجليز يحتقرون الخائنين وإن استخدموهم، ويزدرون الجبناء وإن انتفعوا بجبنهم، فماذا يأمل منهم وما عساه يقول لهم؟"

أيقول: هذه بلادي جعلتكم أسيادها، وجعلت قومي العبيد؟. وهذا وطني صار رقًا لكم بفضل ما بذلت من غشم وجهالة وجبن وموت شعور؟".

"نسي عرابي أو تناسى أن الإنجليز أبوا أن يتسلم سيفه قائد منهم أو ضابط صغير؛ إظهارًا لاحتقارهم لزعيم حركة لم يفق جيشه وجنوده إلا بالجبن الفاضح والهروب السريع".

"فاحمل عارك أيها القادم المشئوم فهو نيشانك، وسر به في شوارع المدائن، ومسالك القرى، ليقرأ فيه الناشئون عبرة العبر، ويروا مثال الجهالة والغباوة والخيانة، لعل عواطفهم تثور فيندفعوا في طريق الجد والعمل، ويقيموا بنياناً دمرته بيدك، ويصلحوا ما أفسدته وأفسدته الأيام"(٤٤).

وبرغم حدة المقال الذي تأثر فيه مصطفى كامل فيما يبدو بقرب وصول عرابي، الذي وصل بالفعل ظهر نفس اليوم الذي ظهر فيه المقال على صفحات اللواء، فإن كلمة "الخيانة" لم تأتِ فيه إلا مرة واحدة، وكان التركيز الأساسي في المقال كله على أن عرابي مهد للاحتلال بسياسته الخاطئة، و"غشمه وجهله وجبنه وموت شعوره"؛ بحيث بدت الخيانة هنا مفهومًا مجردًا، لا يعكس الاتهام بالتواطؤ المسبق مع الإنجليز؛ وهو الاتهام الذي شاع بعد إجهاض الثورة، والذي كان يصورها منذ البداية

مؤامرة القصد منها تشجيع الإنجليز على الـدخول إلى مصر واحتلالها.

كان المقال يهدف إلى عزل عرابي عن أي لون من ألوان التأثير السياسي على الجماهير الشعبية؛ وذلك بالتنديد بتاريخه، والتذكير بأخطائه، وتجاهل كل حسناته، واصطياد الفقرات التي وردت في حديثه لـ"ذي تيمس أوف سيلان"؛ للتصدي لأي محاولة لاستغلال عودة عرابي أو موقفه الجديد من الاحتلال لحساب القوى الاستعمارية، لكن الحكم على تاريخه السابق لم يصل إلى حد الاتهام بالخيانة.

وقد استمرت اللواء في موقفها ذاك؛ ففي وصفها لرحلة عرابي من السويس إلى القاهرة قالت: "قام عرابي على الطائر الأسود من السويس صباح الأمس، ووصل إلى القاهرة في مسائه يحفه الصغار ويلازمه الاحتقار، ويتقدمه طالع نحسه، ويتعقبه نذير شؤمه، كأنه راجع من واقعة التل الكبير. كان ذوو العواطف التي تؤثر فيها الذكرى يظنون أنه إذا مر على ملاعب طيشه ومعاهد خذلانه ومسار فراره ومصارع شهداء وطنيته الكاذبة وحميته الباردة كالقصاصين أو التل الكبير؛ ذابت نفسه حسدًا، واحترقت روحه من

الزفرات، ولكن هيهات.... هيهات؛ فالرجل وإن عُدَّ جسمه في الأحياء فروحه وعواطفه من الأموات. مر على تلك المصارع فلم يخجل أن يسرح لمحاته في ساحاتها، حتى إذا وقع نظره على عظام شهداء غروره البالية البادية حول وجهه عنها، وصرف نظره إلى قبور الإنجليز في رياضها الغناء، فسلم عليها تسليم الصديق المشوق على الصديق المشوق، ونهض واقفًا وقرأ الفاتحة"(٤٥).

وواصلت اللواء محاولتها لدعوة الجماهير للانفضاض من حول عرابي، فذكرت أنها كانت تتوقع "أن من جنى على مستقبلهم عرابي وهم نطف في أصلاب آبائهم، أو أجنة في بطون أمهاتهم، أو أطفال في محور التربية، تنزع نفوسهم لرؤيته ليجمعوا في ذاكرتهم بين سوء سيرته وصورته، فيجتمع منهم على محطة العاصمة وفي ممره العدد الكثير، وكأنهم تحاشوا ذلك خشية أن يتوهم احتفاءهم واحتفالهم به، أو أن يكونوا حجة على الأمة بالرضا عنه، فكان ذلك أصدق الأدلة على استهجان الأمة له وكراهيتها لمنظره، ورفضها

لمخبره، واحتقارها لشخصه، واستهانتها بأمره، وأبلغ شاهد على بلوغ أحلامها الرشد؛ حيث أدركت أنه سبب شقائها، وعلة بلائها، فحقرته هذا التحقير المهين"[٤٦].

إلا أن الأمر فلت من يد "**مصطفى كامل**" تمامًا عندما بدأ عرابي يدافع عن نفسه؛ إذ أدلى أحد أبنائه بحديث إلى "الأهرام"، قال فيه إن "مصطفى كامل" قد أرسل إلى والده في منفاه رسائل يسأله فيها أشياء كثيرة: "أبت ذمة والدي أن تطاوعه فيها، على أن هذه الرسائل لا تزال بأيدينا، وإن كنا لا نود إظهارها"[٤٧]. وقد نشر السيد أحمد مقبل صديق عرابي نص أحد هذه الخطابات في المقطم[٤٨]. ونصه:

"إلى الشهم الهمام محب وطنه العزيز سعادة أحمد عرابي باشا الحسيني المصري

بعد تقديم واجب الاحترام

إني سحت في عواصم أوروبا فوجدت أفكار سياسيي تلك العواصم ضد سعادتكم على خط مستقيم، فدافعت عنكم يا سيدي بكل جهدي، ولكن من غير سلاح أفحم به

الخصوم، فأرجو من سعادتكم أن ترسلوا لي سلاحًا أدافع به عن شهامتكم، وأنا في الختام رهين إشارتكم في كل وقت.

محبكم

مصطفى كامل"

وقد رد مصطفى كامل على نشر كلام ابن عرابي ساخرًا من الاتهام، وقال: "إنه رغم ثقته بنفسه وثقته في الآخرين به، إلا أنه سوف يحدث القراء عن رسائله إلى عرابي"، وروى مبرر إرسال هذه الرسالة، متهمًا عرابي لأول مرة بالخيانة؛ إذ قال إنه كتب إلى عرابي طالبًا أن يوضح له المسائل "لكيلا يرميه بالخيانة ظلمًا كما رماه بها آخرون، وأثبتت الأيام أنهم مصيبون، وذكر أنه كتب إليه يطلب منه أن يدافع عن نفسه بكل سبيل، "وكنت أود حقيقة أن يكون بريئًا من تهمة الخيانة"، ومع أن أحد أبناء عرابي قد رد عليه مرفقًا برده التقرير الشهير الذي كتبه عرابي؛ فإنه بعد قراءة التقرير وسخطه على ما جاء فيه من وصف إنجلترا بحب العدل والاعتدال، فإنه لم يشأ "مع احتقاره لجبنه وهذيانه أن يتهمه بالخيانة"، ولكنه بعد اطلاعه على ما نشره في جريدة "تيمس أوف سيلان" من "المدائح والثناء على الاحتلال الإنجليزي،

وافتخاره بأنه السبب له؛ قطعت بأنه فاق كل خائن حدثنا التاريخ به من قبل؛ إذ لم نسمع ولم نقرأ أن رجلاً هدم استقلال أمته جهلاً منه، أو خيانة، ثم فاخر قومه بعمله"، وختم مصطفى كامل رسالته مطالبًا بنشر الرسائل، "أو بيعها لمن يريد، وأنا أنقده ثمنها على شرط أن تنشر ليقرأها الخاص والعام، وتعلم الأمة كلها أني ما حكمت على عرابي بالخيانة والجبن وانحطاط النفس إلا بعد البحث والتنقيب، وأنه هو أول من ساعدني بأقواله وتصريحاته الأخيرة على أن أحكم عليه هذا الحكم الشديد(٤٩).

وأخذت لهجة مصطفى كامل تشتد عنفًا نتيجة لتدخل "المقطم" (صحيفة دار الحماية) دفاعًا عن عرابي من جانب، ولتحول الموضوع بينه وبين عرابي إلى موضوع شخصي، عندما لجأ الأخير للدفاع عن نفسه، وقد نفى مصطفى كامل أنه غير رأيه في عرابي، وذكر أن هذا لم يكن في منفاه ذا جاه، وأصبح الآن بلا جاه ليتملقه ثم يهجوه، وخاطبه قائلاً: "إنك اليوم أصبحت للاحتلال هزءًا، وسبقت المنافقين والمتملقين، وقلت ما لم يقله كل

عبدة الاحتلال في التسعة عشر عامًا؛ فقد صار حقًا وواجبًا مقدسًا أن نعلن خيانتك، ونجاهر بدناءتك، تعجب كيف صارت الأمة ضدك وكيف أحاربك بقلمي وأنا كنت أدعوك لتبرئة نفسك، ولم تعجب من أنك بوقاحتك وسفالتك سببت هذه الأمة العزيزة مسبة لم تسب بها أمة من قبل الآن. فخير لمثلك أن يتوارى عن العيون، ويقبر نفسه بنفسه، فإنك لو قضيت بقية العمر تبكي مصائب مصر ما وفيتها حقها، ولا وجدت شفاعة عند أحد من يعرفون مقام الوطن ومعنى الوطنية، ويندبون سوء حظ هذه الديار، ويخجلون من أنفسهم كلما ذكروا أنهم وأنت أبناء وطن واحد"(٥٠).

وعلقت "اللواء" على ما ورد في أحاديث عرابي التي أدلى بها إلى "المقطم" و"مصر"(٥١)، فكتبت دون توقيع تحت عنوان: "نظرة إلى عرابي لا حديث معه"، تتهمه بأنه متبلد "وتبِتْ"؛ لأنه يندهش لعدم قيام الحكومة بتحيته، بينما هو الذي "رفع سيف العصيان في وجه الأمير، ودعا المصريين لكراهية الغرباء من كل جركسي وهو نزيلها، وتركي وهو

جارها القديم"، وقالت إن أحد الأصدقاء من أهل النظر في طبائع الأشياء نظر عرابي، فإذا نفسه "نفس جاهل بما مضى من الحياة وما يتوقع، وغبي قامت دعوته على الجهل والشعوذة لا غير"، وأشارت إلى وصف المقطم له بالثبات أو التبلد، ذاكرة أن البارودي(٥٢) وهو "أعظم القوم مصابًا وأكبرهم خسارة؛ أصيب في ثروته الواسعة وجاهه الرفيع، وأهله الكرام وأصدقائه العقلاء، وصحبته العزيزة.. وهو وإن لم تصنه أصالة الرأي عن الخطأ في السياسة، فله من نسبته إلى الأدب، وكونه من آحاد الشعراء في هذا العصر ما يقوم ببعض عذره، ومع هذا كله لم يعلم أحد عنه أنه اشتكى الفقر، وهو الذي عرف الغنى، أو حن لرتبه ونياشينه؛ وهو الذي بلغ من المعالي ما تشتهي النفس الغالية(٥٣)، ولا يزال به حياء وخشية أن يحدث الأصدقاء أخبار الثورة".

وواصلت "اللواء" مقارنتها بين موقف "عرابي" وموقف زعماء الثورة الآخرين عند عودتهم من المنفى، فقالت إن طلبة باشا (طلبة عصمت) لقي المصريين بمثل هذا الحياء، ويقال عن "علي فهمي باشا الذي عاد إلينا بالأمس إنه كثير الحياء شديد الخجل والندامة، فإن كانت قلة الحياء والتحمد

على المصريين بزوال استقلالهم هي الخلة الوحيدة التي ترفع عرابي فوق زملائه في نظر المقطم، فليقل عرابي ما شـاء، وليبالغ له المقطم في المدح والإطراء؛ فهو إنما يسخط الأمة بأسرها في استرضاء بعض المجانين ممن يعلم المقطم من يوم عرابي وأمسه ما لا يعلمون"(٥٤). وذكرت اللـواء أنهـا شاهدت موكب عودة عرابي لا شماتة ولا احتفـالاً، ولكـن: "أردنا أن نبلو كيف كان حكم الدهر في هذا الـذي تصـرف بمصر، وهل عبثت الخيبة بصحته، أم نقص البين من كتلته، أم أنكر النفي من صورته؟"، لكنها فوجئت "برجـل يصـدق عليه المثل القائل: أجسام البغال وأحـلام العصـافير؛ تـاج الصحة على رأسه زاهر، يحسده عليه الملوك والقياصر، وله عينان لا تخبران عن ذكاء، ولا تنبئان عن إبـاء". وقالـت: "وإذا كنا نعتقد أن الوطنية هـي رأس العواطـف الشـريفة، ما تملكت نفسًا إلا وامتلأت مـن الرقـة والحنـان وتـأثر الوجدان، وذابت من فرقة الأهل والأوطـان؛ حكمنـا لأول وهلة أن وطنية الرجل كاذبة، وأنه جنـدي جاهـل، قامـت دعوته على صلابة الأصداغ لا صلابة الدماغ، واتبعه الناس منخدعين في أول الفتنة، مضطرين عند اشتدادها".

وقد أبدت "اللواء" دهشتها لأن "عرابي" في حديثه للمقطم قد أبدى عزمه على زيارة الجناب العالي الخديوي وملك الإنجليز، ناسيًا "أنه محروم من حقوقه السياسية والمدنية"، وعلقت على ما ذكره من أن الإنجليز أدرى منه بسبب الحرب بين مصر وبريطانيا، فقالت إنه لم يكن جنديًا، ولا سياسيًا، بدليل أنه لم يجرح جرحًا واحدًا، ولم يدر أن إنجلترا كانت تطمع في امتلاك مصر، وأكدت أن "التبصر كان يقضي على عرابي وزملائه أن لا يتهوروا أبدًا في سلوكهم وإلا فتحوا لإنجلترا بابًا من العسير إرتاجه"، وناقشت "اللواء" قول عرابي أن ديليسبس(٥٥) قد خدعه، فسألته كيف وهو سياسي بارع يثق بكلمة من ديليسبس: "أليست هذه الثقة العمياء دليلاً على قصور فكر الرجل، وانحطاط مداركه وجهله". كما تصدت لما وصفته بأنه ادعاء من عرابي بأنه يحب مصر، ورجع إليها ليخدمها وليس خضوعًا لعامل الشوق والحنين، متسائلة: "فهل المحب الصادق لوطنه في محبته يقول إنه

لم يعد إلى الوطن العزيز مدفوعًا بعامل الشوق والحنين، ولكن بعامل الميل للعمل والخدمة؛ أي بعامل الطمع في نوال الرتب والنياشين والمناصب، وهل من كان مشتغلاً بشئون مصر العمومية يجهل أن السخرة والكرباج أبطلا؟"[٥٦] واستنكفت حديث عرابي عن فقره: "هو الذي يزعم أنه شريف ومن سلالة النبي.. هل هذه أقوال شريف يفتخر بشرفه؟ وهل هذه خلال رجل تطمح نفسه إلى المعالي".

وعلقت اللواء على مدح عرابي للإنجليز في حديثه للمقطم فقالت: "فمن من العقلاء لا يقطع بعد ذلك بأن عرابي مجنون فاقد الرشد، وخائن تعمد خيانة وطنه، وتسليم بلاده للدولة البريطانية، من ذا الذي يستطيع أن يدافع عنه بعد الآن، وهو الجاني على نفسه بنفسه؟ إن أي مصري غيور لا تثور عواطفه ولا تهيج نفسه، إذا قرأ هذه الأقوال، ورأى هذا المتبجح يسخر من هذه الأمة إلى هذا الحد"[٥٧].

وانسحب الحكم بالخيانة على تاريخ عرابي السابق كله، وعلى ثورته أيضًا، فقد اعترف مصطفى كامل بالخطاب الذي أرسله إلى عرابي في ١٧ أبريل (نيسان) ١٨٩٧، طالبًا

منه بعض التوضيحات عن وقائع الثورة العرابية، وقال إن الخطاب يدل على أنه لم يحكم بخيانته إلا بعد أن قرأ ودرس وبحث ودقق، وأنه كان يود أن يكون "عرابي" بريئًا، إلا أن رد ابن عرابي عليه، وتقرير عرابي الذي "لا يبرئ عرابي من تهمته؛ بل يؤكد عند قارئه جهل الرجل وقصر مداركه، وما زالت أرى أنه لا توجد دلائل قاطعة على خيانة عرابي حتى انتهت مدة منفاه وتكلم.. تكلم فقال لمكاتب جريدة "ذي تيمس أوف سيلان" ما نصه: وكنت كلما أفكر في مصر المحبوبة أحس بفرح عظيم وسعادة أكيدة، لعلمي بأنه ليس بها الآن اضطراب، وأن ما كنت أتمناه لأمتي من استتباب الأمن وتمام الراحة نالته اليوم بلا تعب ولا عناء، وما ذلك إلا بهمة الحكومة الإنجليزية". وقال "مصطفى كامل" إنه تيقن بعدها أن الرجل "صديق المحتلين وعدو لبلاده، وأن الذين كانوا يقولون عنه إنه اتفق مع الإنجليز أثناء الثورة وهرب من التل الكبير لينجو برأسه صادقون"، وقال إنه "لم ير بعد هذا شكًا في أن الرجل خائن متبجح بخيانته، وكيف لا وهو المنادي بها المعلن لها"، وبرر رسائله لعرابي بأنها صدرت عن شعور وطني استهدف تبرئة عرابي من تهمة تلصق

العار به وباسم مصر، وأن استخدامه آداب الكتابة لا يؤخذ عليه، "فليحمل عرابي عار خيانته إلى الأبد، وليطف به المدائن والبلدان ليكون عبرة الزمان لبني الأوطان، ولتبك البلاد أبناء فقدتهم في ثورته، وألقتهم إليه ليدفع بهم الأخطار عن الديار، فألقاهم إلى النار وتركهم في معامع القتال، وفر هاربًا، وعليه لباس من العار لم يلبسه قبله أحد من الناس"(٥٨).

عن التاريخ .. والسياسة:

ولا يمكن فهم هجوم مصطفى كامل العصبي والمتوتر على عرابي إلا في ضوء الآراء الأخرى المتعددة، والتي أدلت بها القوى السياسية الأخرى، الفاعلة في الساحة آنذاك. وعلى رأسها: السراي الملكية.

كانت "المؤيد" أقرب الصحف صلة بالخديوي "عباس حلمي الثاني"، وأكثرها تعبيرًا عنه، والمدهش أنها لم تنغمس في الهجوم مباشرة على "عرابي"، لكن لهجتها تصاعدت تدريجيًا حتى قاربت لهجة "اللواء"، فقد نشرت في البداية خبر توقع صدور الأمر الخديوي بالعفو عن "عرابي" و"علي فهمي" بلهجة متعاطفة ودودة؛ إذ قالت: "ولا ريب أن هذين

الشخصين بعد ما أصابهما من شقاء الغربة وأمراضها، وعواقب سوء المنقلب مما جنته أيديهما لم تبق لهما إلا رحمة الجناب الخديوي يعيشون في كنفها الرحيب أيام حياتهما الباقية"(٥٩).

وقد نبهت المؤيد في اليوم التالي لصدور أمر العفو عن "عرابي" إلى نقطة هامة فيما يتعلق بتقييم الثورة العرابية، واضعة في اعتبارها كل الظروف التي صاحبت العفو عن عرابي، والتي انطلق منها في تصريحاته؛ ففي تعريفها للعرابيين، ذكرت بأنهم "أولئك الزعماء الذين نفوا إلى سيلان على أن يقضوا بقية أيام حياتهم بعيدًا عن هذا الوطن الذي أساءوا إليه". وأكدت أنها لا تعني بهذا تواطؤهم وخيانتهم، "فإن هذا الحكم قد يكون ظالمًا لجمعيتهم، أو على الأقل أكثرهم، خصوصًا وأن الحوادث العرابية لا تزال في جوهرها سرًا غامضًا أو خليطًا من مجهول ومعلوم، مرجع الحكم الأخير فيها للتاريخ وحده، بعد زمان قصير أو طويل؛ وإنما تقول إنهم كانوا السبب في وصول مصر إلى حالتها الحاضرة، وكل ذي شعور طيب منهم يعتقد في ضميره أنها نتيجة لا يجب أن يسعى إليها

عاقل، ولا يرضاها وطني صادق، بل إن أعمال العرابيين أنفسهم الذين قاموا في سنة ١٨٨٢ بدعوة أهل القطر كله إلى الجهاد العام دفعًا للأجنبي الذي كان يحاول الاستيلاء على البلاد أو احتلالها عسكريًا؛ شاهدة بصدق ما نحكم به".

وانطلاقًا من هذا فإن "المؤيد" لم تعتبر في حكمها على الثورة بما يعزى إلى عرابي باشا من القول بأن الله أراد للمصريين خيرًا باحتلال الإنجليز بلادهم؛ لأنهم أخلص الأصدقاء لمصر، وبررت عدم اعتدادها بهذه الأقوال بأنها "تخالف مبدأ الثورة التي دعا الأمة لها في ذلك الوقت الذي كان يملك حريته فيه وشهامته النفسية"، وذكرت أن اتهام عرابي الآن بالتزلف إلى الإنجليز وهو في قيد أسرهم "رجاء الإحسان إليه في مقامه أو الشفاعة فيه يومًا من الأيام"، يوازي اتهامه أيام الثورة بشدة العداء لهم، ومن هنا رفضت أن تسيء الظن فيه "إلى حد الاعتقاد بأنه كان يريد أن يكون الإنجليز في مصر كما ذهب إليه بعض الجرائد المحلية تلميحًا أو تصريحًا"(٦٠).

ومع هذا التقييم القريب من الإنصاف، والذي يحكم على الثورة بما وقع فعلاً خلالها، وليس باستثمار أخطاء قادتها

التالية لإجهاضها وهزيمتها؛ فقد تنبهت المؤيد لخطر استغلال الصحف الاستعمارية لقرار العفو عن "عرابي" للتشبيب بما سمته تلك الصحف "الأمن والراحة اللتين تحققتا نتيجة للاحتلال"، فنبهت إلى أن عودة "عرابي" كانت ممكنة وغير منتجة خطرًا ما على القطر المصري بعد إخماد نيران الثورة مباشرة، "فلا يمنن علينا الإنجليز كثيرًا بعودة عرابي في مثل هذه الطمأنينة السائدة على البلاد، ولا يقولوا غير الحق، ليس عرابي الآن بذي بأس يخشى ولا شأن يذكر، وإنما هو شخص قضى حوالي عشرين سنة غريبًا محرومًا من قومه وأهله، وقد اقترب من فناء الشيخوخة أو فناء القبر فودَّ ألا يدفن في غير وطن، ثم وجد الشفاعة المقبولة فبسط إليها راحتيه فعادتا من ولي النعم بخير عطاء"[٦١].

وقد صمتت "المؤيد" بعض الوقت عن الخوض في الموضوع، ثم نقلت عن "التيمس" البريطانية مقالاً كتبه السير "ألفرد سكاون بلنت "[٦٢] يرد به على افتتاحية محررها حول عودة عرابي؛ وهي أكثر إنصافًا من كثير مما كتب في ذلك الوقت؛ الأمر الذي يكشف عن أن "المؤيد" لم يكن قد شارك في الحملة بعد، وقد ذهب "بلنت" إلى أن "عرابي" لم يكن

رجلاً سياسيًا على المعنى الذي يفهمه الأوروبيــون، وغايــة الأمر أنه كان معتبرًا في ذلك الوقت رئيسًا "للحزب الوطني"؛ وهو شيء لم يكن لاستعداده وغريب ذكائه، وبقدر ما كان له بصفته فلاحًا بحتًا دافع عنه ثلاثة آلايات ضــد حكــم غيــر عادل.. فهذا الرجل قد رأى أن يفتح فمه ويتكلم جهارًا فــي وقت لم يقدر فيه سواه على الكلام، وكانت شــجاعته درعًــا يحتمي وراءه الموظفون الذين يطلبون الإصلاح"، إلا أن هذه الشجاعة اقترنت بذكاء فطري فلاحي لم يكن "كفئًا لمقاومــة الدهاء الأوروبي"؛ ولذلك، فإنه لو كان أقل شرفًا وأكثر مكرًا لتيسر له أن يقود دفة سفينته بين تلك العواصــف والزوابــع الهائجة، دون أن يعرض نفسه لمصادمة أوروبا". وعــارض "بلنت" القول بأن قبول عرابي لإنذار مايو ١٨٨٢ كان يمكن أن يكون حلاً، مطالبًا المصريين أن يتذكروا "ذلــك الرجــل الذي أنقذهم عام ١٨٨٢ من التسليم المخجــل عنــد فرصــة لم يسمح فيها تاريخهم بأن يكونوا أمة حرة"، وأكد أن عرابي لو كان قد سلم وقتها لكان ذلك قضاء باتًا علــى الإصــلاح الحقيقي والحرية الحقيقية.. إذ كانت ترجع الأمور إلى أصلها ويصبح كل ضباط الجيش من الشراكسة، وتــزداد مطــامع

الأوروبيين ومآربهم، ويسقط الفلاح في هوة الفقـــر المـــدقع والدين المريب، ولا يكون عند المصريين حرية القول والفعل أو حرية الصحافة".

وقد عالج "بلنت" في هذا المقال موقف عرابي السياســـي عقب عودته، منبهًا إياه وطالبًا منه أن يعـــد نفســـه "لرؤيـــة اختلافات وتغييرات سياسية كبرى، ليتخذ لـــه خطـــة غيـــر سياسية، فإن كان الحزب الوطني لا يزال حيًا، إلا أنه اتخـــذ سبيلاً جديدًا، وخطة مخصوصة تخالف خطتـــه أيـــام كـــان عرابي رئيسًا له(٦٣). وسيرى أيضًا أنه قد انتهـــى الصـــراع والعداء بين الفلاحين والجراكسة، وسوف يرى وزارة فلاحية في القاهرة، ويرى كل إصلاح يريده الفلاح منفذًا بالســـهولة الواجبة، ولاشك أنه سيسر من كل هذا، ولكن عليه أن يلـــزم السكون التام".

وتعرض "بلنت" لما لم يتحقق من أهداف عرابي: "أما من جهة الجزء الثاني من آماله الوطنية التي رسمها سابقًا؛ وهو حكم البلاد على النظام الدستوري التام، فهذا لم يحقـــق إلـــى الآن. وسوف يرى أيضًا حامية أجنبية في القلعـــة وقصـــر النيل".

وروج بلنت في مقاله للفكرة التي كانت سائدة آنذاك في أوساط الحركة الوطنية المصرية وأصدقائها من الأوروبيين، والتي كانت ترى أن "حالة أوروبا السياسية قاضية بأنه لا بد من الاتفاق يومًا مع إنجلترا على أمر نهائي، لا يكون معه استعمار إنجليزي لمصر". ومن هنا جزم بأنه "لا بد أن يعمل الذين يهمهم أمر مصر على الجلاء منها بعد توطيد دعائم حكومة عادلة. ومتى فارقت إنجلترا مصر فلا تفارقها إلا إذا حققت أمنية عرابي: مصر للمصريين"(٦٤).

إلا أن "المؤيد" نشرت في اليوم التالي لمكاتب "التيمس" في مصر أثناء الحوادث العرابية مقالاً يرد به على "بلنت"، ملأه بالمطاعن ضد "عرابي"، وكان نشر "المؤيد" له تأكيدًا بأنها تلتزم الحياد تجاه "عرابي"، فتسمح بالهجوم عليه، كما ترجمت الدفاع عنه، وقد هاجم مراسل "التيمس" في رده "بلنت" باعتباره الموجد لتلك الأسطورة التي مضى عليها عشرون عامًا، والتي أنتجت للوجود وطنيًا كبيرًا في شخص عرابي"، وقال: "إن جبن عرابي لا يحتاج إلى دليل عليه"، وإن "قساوته على أعدائه قضية لا تحتمل الشك؛ إذ كان حاضرًا بنفسه في تعذيب عثمان رفقي"(٦٥)، واستنتج من

اعتراف "بلنت" بأن عيوب عرابي هي عيوب الفلاحين، بأن هذا إقرار منه بهذه العيوب التي هي في نظر المراسل "الجهل والغرور والقساوة، وفساد الذمة والجبن، والفساد، وأظن أن عرابي كان بعيدًا عن الصفة الأخيرة فقط، وغاية الأمر أنه كان فلاحًا ثقيلاً بليدًا جاهلاً، أكثر بلادة وأحسن ذمة من غالب الفلاحين، وسخر المراسل من الزعم بأن هزيمة عرابي كانت نتيجة لرشوة الضباط الشراكسة، وقال: "ولو كان المستر "بلنت" موجودًا بمصر في ذلك الوقت لما احتجت اليوم أن آتيه بهذا التفسير، فإن فلاحي جيش عرابي كانوا مثل قائدهم لا يفكرون ولا يظنون أن الأمر سيجر إلى حرب حقيقية؛ إذ طالما أكد لهم المستر "بلنت" ومن كانوا على شاكلته هذه. وزد على ذلك كله أن "عرابي" أوهم جنوده بأنه صير رصاص بنادقنا عديم الأذى"، وقال إن الجنود عندما تحققوا أنهم غشوا "سلموا بنادقهم زرافات، ووحدانًا بأسرع من استلامنا لها، ولو انهالت عليهم الأموال لما جعلتهم يثبتون في مواضعهم، بل لم تكن ثمة حاجة إلى مال يحرضهم على الفرار"[٦٦].

ومع أن المؤيد بدأت تميل إلى انتقاد عرابي تدريجيًا، معبرة عن دهشتها لمطالبته بعودة أوسمته ونياشينه ورتبه وألقابه(٦٧)، إلا أن ذلك الانتقاد لم يصل إلى حد الاتهام بالخيانة، لكنها في كل الأحوال مهدت الجو المعادي لعودته عندما بدأت تنقل فصولاً من كتاب المسيو "جابريل شارم" "خمسة أشهر في القاهرة" عن محاكمة العرابيين، تتضمن إبرازًا للمواقف الضعيفة للثوار، وقد ذكرت في تقديمها لهذه الفصول أن عودة عرابي تدعو للتذكير بحوادث هذه الثورة، "التي جرت على مصر البلاء، وأوردت أهلها موارد التعاسة والشقاء". وتحفظت بأن "آراء الكتاب والباحثين قد اختلفت اختلافًا يرجع إلى الأميال الذاتية للكاتبين والباحثين أكثر مما يرجع إلى تحري الصواب، والتماس الحقيقة عن تاريخ مصر في أيام الثورة العرابية، حتى لا يتبين الإنسان تاريخ مصر في أيام الثورة العرابية الصدق منه إلا من وراء ستار الحدس والتخمين". وشمل هذا التحفظ كتاب "جابربيل شارم" نفسه، الذي وصفته "المؤيد" بأنه "كشف فيه القناع عن كثير من الحقائق المجهولة في التاريخ العصري لمصر، وأزاح ستار الوهم عن عقيدة بعض السذج الذين تغرهم المظاهر

الوطنية"، ومع ذلك فإنه "قد تطرف وحاد عن الحقيقة في بعض أفكاره وأخباره".

ومما نقلته المؤيد عن "جابريل شارم" قوله إن زعماء الثورة "قد تسافلوا في السجن بكيفية لم يعهد لها مثال، وحطوا من كرامة نفوسهم بما خالف الظنون فيهم؛ إذ أمسكوا عن الكلام في المهمة العليا التي أخذوا على أنفسهم القيام بأعبائها، ولم يتخذوا من الوطنية المزعومة لباسًا يستترون به، بل قصارى ما انتهت إليه هممهم، أنهم أخذوا يبتهلون إلى مليكهم، ملتمسين رأفته وحنانه، بعد أن كانوا قبل هذا ببضعة أسابيع يجاهرون بإنزاله عن عرش ملكه"، وذكر أنهم لم يفعلوا هذا فقط، "بل شاركوا الذين أقاموا الأفراح ونصبوا معالم الأعياد احتفاء بمقدم الخديوي، ودخوله ظافرًا في مصر، فإنه لما زينت منازل العاصمة بالأعلام والأضواء كان أكثرها سطوعًا وتألقًا بمعالم الزينة منازل دعاة الثورة"، وقال إن من هؤلاء محمود سامي ومحمود فهمي، وطلبة

عصمت ويعقوب سامي؛ "فـإنهم أمـروا أتبـاعهم بتزيين منازلهم احتفاء بمقدم الخـديوي ورجوعـه سالمًا إلى مصر القاهرة، وأتوا من الأفعال مـا دل على أنهم وبقية رجال الحزب الوطني قد خضـعوا لذل الانكسار بلا كرامة في النفس، ورضخوا لأحكام ذلك الأمير الذي قضى شهورًا بلا حول ولا قوة"[٦٨].

وناقش "شارم" وضع "عرابي" بعد أن سلم نفسه، فـذهب إلى القول بأن "عرابي" سلم نفسه كأسير للخـديوي، ولـيس للإنجليز؛ ذلك أن "الإنجليز كانوا مفوضين مـن الخـديوي لإعادة النظام"، وشرح هذه النقطة بتفصيل وافٍ ودلل عليها بمكاتبات دارت بين "شـريف" و"إدوارد مالـت"، وقـال إن الجيش الإنجليزي لم يكن جيش دولة أجنبية يقـيم لحسـاب دولته؛ لأن دول أوروبا رفضت إعطاء إنجلترا تفويضًا بهذا؛ وإنما كان "جيش جاء يمد يد المعاونة لأميرٍ موالٍ لإنجلتـرا ضد شيع من العصاة ارتكبوا من الجرائم وأتوا من العظـائم ما لا يحسن السكوت عليه، وأن مهمة هذه الجيش في مصر تشبه من جميع الوجوه تدخل إنجلتـرا فـي إسـبانيا أيـام "الرستوراسيون"، أو مداخلـة الروسـيا ضـد الهنكـاريين

عام ١٨٤٩. وأضاف أن إنجلترا بعد احتلالها مصر غيرت سياستها، فبعد أن كانت حليفة الخديوي، والنائبة عنه في قمع العصاة، أصبحت صديقة "عرابي" وحاميته. وبقدر ما كانوا يلتهبون غيرة على الخديوي، ويميلون إلى تأييده في منصة ملكه، أصبح لا هم لهم سوى النظر في حالة الفلاحين، والمطالبة بمعاونتهم على حكم أنفسهم بأنفسهم. ودافع "شارم" عن الخديوية المصرية التي اتهمها العرابيون بالاستسلام، بينما يتحدث الإنجليز بعد الاحتلال عن الإصلاح، وكف يد الخديوية عن المصريين"(٦٩).

ومن الواضح أن المؤيد قد اختارت فصولاً من كتاب معادٍ للثوار، وكان محل نقد عرابي نفسه، الذي يعتبره قد ألف خصيصًا للدفاع عن الخديوي توفيق، قاصدة بذلك أن تمهد الجو لحملة من الهجوم على "عرابي"، وقد تصاعدت لهجتها عقب وصول عرابي إلى مصر، لدرجة أن مندوبها في السويس الذي كان في استقباله قد أرسل إليها تلغرافًا نصه: "عرابي قام الوقت لمصر شاكرًا بريطانيا والجناب الخديوي"(٧٠). واستقبلته بمقال كتبه "أحمد حافظ عوض"، خاطب فيه عرابي "ذو الطالع النحس" الذي عاد "منبوذًا

محتقرًا من الناس؛ بعضهم في الجرائد السيارة، وبعضهم على المراسح، وبعضهم في القهاوي والأندية، والبقية الباقية في الشوارع والحارات"، وبرر هذا الانقلاب بأن عرابي "أضاع هذه البلاد، وكان السبب في إلقائها تحت سيطرة الاحتلال الإنجليزي"، مؤكدًا أن الذنب ليس ذنب عرابي وحده، ولكن هناك كثيرين يشتركون معه، لكن صمته يدعو لاتهامه. وتمنى حافظ عوض لو أن عرابي دافع فاستشهد: "لكنك للأسف جبنت في الخيام، وأظهرت من دلائل الضعف ما برهن على أنك لم تكن كفئًا، وأنك قمت مغرورًا، وسقطت جبانًا مسكينًا.. وزاد الطين بله أنك بعد ذلك أكثرت من التملق البارد، وبرهنت بأقوالك الكثيرة على أن أخلاقك ليست تداني أخلاق كبار الرجال الذين يقودون الأمم؛ بل هي أخلاق البسطاء المساكين الضعفاء"(٧١).

ومع أن المؤيد شاركت "اللواء" حملتها، إلا أنها لم تجاوز القصد كما جاوزته "اللواء"، وقد اهتمت بأن تنشر تعليقًا لمراسلها في الأستانة – وكان صاحبها الشيخ علي يوسف وثيق الصلة بالعاصمة التركية – تبرز رد فعل العفو عن عرابي في الدوائر التركية، وقد ذكر المراسل أن عظيمًا

"كان أهم ركن من أركان الهيئة التحقيقية التي كانت أرسلت من طرف الدولة العلية إلى مصر تحت رئاسة المرحوم درويش باشا، قال له عن عرابي – نفس ما قاله مكاتب التيمس – إنه فلاح جاهل مغرور غليظ القلب، جبان بليد وحسبه بهذه العيوب انحطاطًا، وحسبك يا مصر بما جلب عليك من البلاء والشقاء عظة". وقال إن عرابي ليس وحده الذي جلب الاحتلال، وإنما أيضًا "هيئة نظار الأستانة في زمن الثورة"، التي كانت "لا تعرف يمينها من يسارها، فاشتغل الخلط والخبط من الطرفين، وكانت الاستفادة للإنجليزي"[٧٢].

وفيما عدا الهجوم الشخصي على "عرابي"، فإن "المؤيد" حرصت على التقليل من شأنه، فلم تهتم – بعد عودته بالفعل – بالهجوم عليه، كما قللت من الاهتمام الجماهيري بعودته، وإن كانت قد نشرت قصيدة شوقي التي استقبل بها عرابي، وعادت وذكرت فيما بعد أن "أحد الأحرار" الذين أعجبوا بها "طلب أن نطبع منها عشرة آلاف نسخة على نفقته لتوزع في سائر أنحاء القطر، وتلقن دروسًا للأبناء ليقفوا على حقيقة عرابي"، ووعدت بطبعها، كما أعادت نشرها[٧٣].

كيف تمت اللعبة؟

ومن المؤكد أن المقطم – صحيفة دار الحماية – قد لعبت دورًا مرسومًا في هذه المعركة كلها، يهدف إلى النفخ في نار الخلاف والعمل على توسيع رقعته؛ وذلك بأن أخذت جانب الدفاع عن عرابي حين اشتد الهجوم عليه، فضلاً عن أنها كانت الوحيدة التي استقبلته بدرجة من الهدوء النسبي، بل وفتحت له صفحاتها لكي يدلي بأحاديثه التي زادت من اشتعال الثورة ضده.

وكانت المقطم قد اكتفت عند صدور أمر العفو عن عرابي بنشر الخبر دون تعليق، والتزمت تقريبًا طوال الشهور التي فصلت بين صدور الأمر ووصول عرابي من منفاه، مكتفية بمتابعة أخبار استعداداته للسفر من سيلان(٧٤)، بينما كانت جملة الهجوم عليه قد بدأت بالفعل بمجرد نشر خبر العفو.

وكان مندوب المقطم قد استطاع أن يلتقي بعلي فهمي باشا – الذي وصل إلى القاهرة قبل عرابي بشهر – وأجرى معه حديثًا قال فيه: "اقتصر عفو أفندينا الخديوي المعظم على إعطائي حرية الرجوع إلى مصر، ولم يشمل إعادة رتبي ووساماتي؛ ولذا

أعد نفسي غير قادر على الكلام عن السياسة، وأنا الآن علي فهمي، رجل فقير عجوز، ولا تأثير لما يقول"، وبرغم هذا التحفظ فإن علي فهمي عاد فقال: "على أنني شاكر ما حبيت به من نعم الحكومة الإنجليزية وفضلها، وما أبداه أهل سيلان من اللطف لنا، فإن ذلك أنسانا ما كنا نخشاه من المضايقة والتشديد على المنفيين، وقد كنا مرعيي الجانب: إن العدل في تلك الجزيرة موطد الأركان، والعدل أساس الملك؛ فحيث وجد لا يخشى على أحد أن تهضم حقوقه، أو تمس كرامته إذا لم يجر البلاء على نفسه، ولا يسعني أن أقول عن الإنجليز إلا أنهم عادلون منصفون، يعرفون أقدار الرجال". وأشار إلى الإصلاح الذي يجري في مصر فقال: "إننا لم نكن نتصور أنها ستتغير في زمن قصير هذا التغير العظيم، وكما أننا لم نكن نتصور ما صارت إليه في الماضي، كذلك لا يمكن أن نحكم بما يكون من أمرها في المستقبل"(٧٥).

وما كاد عرابي يصل ويدلي بالأحاديث التي أججت نيران الهجوم عليه على صفحات اللواء، حتى كتب مراسل "المقطم" في دمنهور مبديًا دهشته لتلك الحملة على عرابـــي، وقـــال: لو نسبنا الخيانة إلى هذا الرجل تلطخنا بأوزارها؛ لأن معظم الأمة وافقته، لا بل دفعته في ذلك الأوان على أفعاله والسير بالطريق التي سار إليها. ولو نسبناه إلى **الجبن** كمـــا نســـبه بعضهم، لكنا كلنا حائزين لهذه الصفة؛ لأنه مـــاذا يســـتطيع القائد أن يفعل إذا خذلته الجنود في ســـاعة الشـــدة.. ومـــاذا يستطيع حامي الوطن أن يصنعه، والذين كانوا يلقبونه بـــذلك تركوه؟. وقال إن مدح عرابي للحكومة الحاضرة هو قـــول حق، وإنه وحده ليس سبب الاحتلال، وإن الأمة كلها وعرابي معها لم تكن تقصد هذه النتيجة، وأظن أنه لا يوجد رجل لـــه فكر يعتقد أن الأمة وعرابي كانوا يقصدون جر الاحتلال، بل كان قصده وقصد الأمة الاستقلال من كل مداخلة أجنبية".

وقال معرضًا بموقف "اللواء" الذي كان يســـعى لتحـــالف مصري فرنسي ضد الاحتلال الإنجليزي: "إن هناك من يظن أن يجيء يوم تحتل فرنسا مصر، ويخرج الإنجليز منها، وأن هناك من يهيجون ويثورون فلـــو لـــم تســـاعدهم الأحـــوال

أفيعجبهم أن يلقبوا بالخيانة". وفي مجال تشخيص سبب الاحتلال قال إن عرابي: "كان يقصد خيرًا فانقلب على زعمكم شرًا، وما ذلك إلا بسببنا نحن؛ لأننا لم نكن أمة حية". وتساءل: "ما الفائدة من ذكر معائب الرجل على فرض صحتها.. أيخرج الإنجليز من مصر، ويضمن لنا الحرية والإصلاح عند خروجهم.. إن بين ذم عرابي وخروج الإنجليز يومًا بعيدًا؛ فإن ذلك شيء، وهذا شيء آخر، فاتقوا الله عباد الله"(٧٦).

وتعميقًا لهذه الفكرة نشرت "المقطم" مقالاً بتوقيع "مصري يسأل الله اتحاد المصريين"، عنوانه "عرابي والطاعنون عليه". وقد عرف صاحب المقال نفسه بأنه لم يكن من الذين استصوبوا الحركة العرابية في زمانها بل العكس؛ إذ كان من جماعة "المعارضين الذين كانوا يعدون من المغضوب عليهم في ذلك الحين"، وقال إن الحقيقة التي لا يمكن إنكارها "أن الأمة المصرية جلها - إن لم يكن كلها - أنزلت عرابي حينًا من الدهر المنزلة العليا في نفسها، وألقت عليه اعتمادها، ووكلت إليه أمرها". وترتيبًا على هذا فإن الأمة مسئولة مع عرابي؛ خطأه شاركت فيه.. وصوابه شاركت فيه".

وأبدى الكاتب دهشته لأن الصحف الوطنية هاجمت عرابي، بينما الصحف التي كان يظن أنها تستقبله بالشماتة واللوم والتقريع استقبلته بالحسنى.. في حين أن الأولى "أسمعته من الذم وقوارص الكلام ما لم يسمع منه شيئًا أيام كان يحاكم ويتوقع الحكم عليه بالإعدام". وفسر ذلك بأن الصحف التي أحسنت الاستقبال عاملت "عرابي" على أنه تاريخ، "وأدركت أن السيد عرابي معتزل المصالح العمومية، فخرج عن دائرة انتقاد الجرائد"، ولكنه "لم يزل من جملة رجال مصر"، الذين لهم عند أهلها منزلة عظيمة، فيحترم احترامًا للجمهور، ويكرم بعد صدور العفو عنه إكرامًا للأمة؛ إذ السواد الأعظم منها لا يزال يكرمه ويجل قدره".

وحلل المصري الذي سأل الله اتحاد المصريين "موقف الطاعنين، وعلى رأسهم "اللواء"، وقال إن سبب الطعن غير مفهوم، "فتارة تطعن عليه لأنه كان زعيمًا لثورة، وحارب الإنجليز ولم يستطع الثبات أمامهم وقهرهم، فأخفق ولم يفلح، وتارة تطعن عليه بحجة أنه رجل ضعيف العقل قليل العلم،

واهن العزم، طمحت أبصاره إلى ما هو أعلى منــه فهــوى بالأمة "مهاوي الضلال، وأفقدها نعمة الاستقلال، وتارة تطعن عليه بحجة أنه يعترف بالإصلاح الذي تم لمصر فــي عهــد الاحتلال".

وفي مناقشته لهذه المطاعن، تساءل عن المبرر الذي جعل عرابي يتغير في نظر صاحب اللواء من "صادق الوطنيــة" إلى "خائن للوطن"، وطالب صاحب اللواء بأن يكشف للنــاس ما قد يكون قد وقع عليه بعد الخطاب الذي حــرره لعرابــي واستتبع تغيير رأيه فيه، وقال إنه ما لم تكن هنــاك وقــائع جديدة فإن الجمهور يعد طعنه على عرابي طعناً في الأمــة المصرية نفسها؛ لأن رميه بالجهل وضعف العقل ونحو ذلك من المطاعن التي تحط القدر، يرجع كله إلى الأمة التي عدت عرابي كبيرها، ووكلت إليه أمورها".

وناقش الكاتب في نهاية رسالته دعوى اعتراف عرابــي بالإصلاح الذي تم في عصــر الاحــتلال، فقــال إن هــذا الإصلاح واضح كضوء الشمس، يعترف به محبو الاحــتلال وكارهوه على السواء، وقد اعترف به رفقاء عرابي الــذين عادوا إلى القطر قبله، فلم تقم قيامة الجرائد على أحد منهم"،

وقال إن الطعن على عرابي لأنه قام بالثورة ولم تفلح غير جائز، وإلا لجاز الطعن على كل الذين قاموا بمعارضة الاحتلال بعده ولم يفلحوا، وضرب مثلاً لذلك مصطفى كامل نفسه، الذي وعد بأن ساعة الاحتلال قد دنت وهي لم تدن.. وختم مقاله بقوله: إنه لا يقصد منه الدفاع عن عرابي، بل الدفاع عن جمهور الوطنيين الذي يذم اليوم ويهان بإهانته"[٧٧].

وفي مجال تصويب بعض الوقائع التاريخية المتعلقة بحوادث الثورة، نشرت "المقطم" رسالة لعبد السلام المويلحي باشا (سر تجار مصر ورئيس لجنة المدن في مجلس النواب عام ١٨٨٢) يعلق فيه على موقف عرابي من دستور ١٨٨٢، هذا الموقف الذي رفضه مصطفى كامل في كتابه "المسألة الشرقية"، عندما رأى أن تشدد النواب في مسألة مواد الميزانية بالدستور كانت السبب في تصاعد الثورة بما أدى إلى الاحتلال؛ إذ استقال شريف باشا نتيجة لتشدد النواب.

وقد ذكر المويلحي أن حكومة شريف باشا كانت مصرة على أن يكون رأي مجلس النواب بشأن الميزانية استشاريًا؛

ولهذا حدث الخلاف الذي تدخل هو نفسه فيه؛ إذ اجتمع بشريف باشا، وبعد أن طال الأخذ والعطاء وافق شريف على أن مجلس النظار يقرر الميزانية، ولكن بعد ما يجلس فيه عدد من النواب مساوٍ لعدد النظار، وتقرر الميزانية بالأكثرية، وذكر أنه طلب من شريف أن يضمن الدستور مادة تجعل من حق مجلس النواب في أي وقت شاء أن يطلب تعديل الدستور وأن يعدله؛ وهو ما وافق عليه شريف. وكان قصد المويلحي من ذلك "أنه متى مضى على مجلس النواب الوقت الكافي لإثبات كفاءته واعتداله في عيني أوروبا، يطلب حينئذ تعديل المادة المذكورة آنفًا؛ بحيث يصير تقرير الميزانية حقًا من حقوقه".

وذكر المويلحي أنه بعد خروجه من عند شريف، قابل عرابي والبارودي وطلبة عصمت وعلي فهمي، في مبنى وزارة الحربية، وخاطب عرابي معترضًا على تدخله في شئون مجلس النواب جهارًا؛ بحيث يتوهم الناس أن مجلس النواب لا يفعل شيئًا إلا بأمر منه، أو بإيعاز، حتى ولو رأى عين الصواب لقال الناس إن ذلك بتحريك من عرابي ورفاقه، وانقضت الثقة من المجلس عمومًا.. وقال إن

المناقشة الطويلة انتهت بالاتفاق على اجتماع عقد في المساء، وحضره سلطان باشا وسليمان أباظة والشريعي باشا، وتم في منزل أباظة باشا، واتفق خلاله على أن يكف عرابي عن التدخل في شئون مجلس النواب، وأن يقنع النواب الذين يتلقون إيعازه ويعتمدون على آرائه أن يقبلوا ما اتفق عليه المويلحي مع شريف باشا، وأن لا يجتمع أولئك النواب في بيته حتى تسكن الخواطر، وتنتظم الأمور، ويبطل القيل والقال.

إلا أن اتفاق العسكريين مع المويلحي لم يقدر له أن يوضع موضع التنفيذ؛ إذ شاهد المويلحي في اليوم التالي عبد الله النديم، ومن سماه بأنه "آخر لا يزال حيًا يسعى"، وصفهما بأنهما "من المحركين للفتن"، كانا يكلمان النواب قبل افتتاح الجلسة؛ الأمر الذي دفعه للتشاؤم من ذلك. وقال: "برغم موافقة بعض أعضاء المجلس وسرورهم بما تم، فإن الذين تأثروا بأقوال النديم وزميله قد غيروا رأيهم، ووقفوا وتهوروا، وشطوا في طلباتهم، وشكلوا وفدًا إلى شريف باشا يطلبون منه إما أن يجيب طلاب مجلس النواب، ويعترف له بحق تقرير الميزانية، وإما أن يستعفي من الوزارة؛ فلم يجد

شريف باشا مناصًا من الاستعفاء، فاستعفى، وتعليقًا على موقف عرابي خلال هذه الأزمة؛ قال المويلحي إنه يستنتج أن الذين أحاطوا بعرابي إما غلبوه على فكره حتى حولوه عما كان قد اتفق عليه معه، وإما غلبوه على إرادته، فالتزم أن يجاريهم في ما يخالف رأيه، وختم ذلك بالقول: "ولكن الرجل لم يكن له نية سيئة في الحركة التي قام بها، فكانت عاقبتها وبالاً وانخذالاً"(٧٨).

وجاء تعليق "المقطم" و"اللواء" حول هذه الرسالة متشابهين في رفضهما للتشدد، فقد ذهبت المقطم إلى القول بأن الحكومة المصرية أيامها (وزارة شريف باشا) كانت أميل إلى الاتفاق والمسالمة من مجلس النواب، الذي كان طوع أمر العرابيين، "ولو شاء العرابيون أن يقبل النواب ما رضيت به وزارة شريف، وأشار به العقلاء؛ لانقضى الإشكال قبل اتساع الخرق، ولكن أبى العرابيون أن يتأنوا فلم ينالوا ما تمنوه"(٧٩).

أما اللواء؛ فقد نشرت تعليقًا قالت إنه وصلها من "عارف بتلك الحوادث"، ذكر فيه أن شريف قدم اللائحة (الدستور) إلى مجلس النواب في ١١ صفر سنة ١٢٩٩(٨٠)، مشتملة

على تخويل حق تقرير الميزانية؛ فقد جاء في المادة الثلاثين من مشروعه "لمجلس النواب حق تقرير الميزانية"، وفي المادة الثالثة والثلاثين كذلك، ولكن القنصلين اعترضا في ١١ ربيع الأول[٨١] (أي بعد شهر من تقديم اللائحة محتوية على ذلك الحق)، وكان اشتمالها عليه برضى الحكومة ومراقبيها، الذين كانوا في ذلك الوقت، وقال إن القنصلين قد احتجا لما ظهرت سطوة العسكرية في مجلس النواب.

وقال العارف توضيحًا للمادة التي ذكر المويلحي أنه اتفق عليها مع شريف باشا أن هذه المادة كانت واردة في اللائحة التي أقرها المجلس في حال الخلاف مع شريف باشا، قبل الاستعفاء بين سعادة الباشا وشريف، وعندما احتج القنصلان اجتمع النواب مرات في بيت المرحوم سلطان باشا، وكان آخر ما انتهى إليه بحثهم أن لا يذعنوا لاحتجاج القنصلين، وردوا اللائحة إلى اللجنة التي كانت تنظر فيها، فقررت أن يبقى الحق للنواب في تقرير الميزانية، لكن على طريق أخرى". وقال: "فهذا الذي زعمه الباشا اقتراحًا من عند نفسه، وادعى أنه اتفق عليه مع شريف باشا؛ هو الذي حمل شريف

باشا على الاستقالة، لا بأن يقبله وهو الذي صدر في اللائحة التي قررها النواب في وزارة محمود باشا سامي، وكان صدوره بناء على رأي المتشددين بالطبع، فهل يكون سعادة الباشا من المتشددين أو المتساهلين؟".

وشكك العارف في قول المويلحي إنه لام عرابي وغيره على تدخلهم في أعمال النواب، ذاكرًا أن عرابي حي، ومحمود سامي حي، وهما يعرفان من الذي سعى عندهما في ذلك، ويمكنهما أن يحكما بنفسهما على نصيب هذا القول من العدل، أو موافقته للواقع"(٨٢).

وفي حين حاولت اللواء دائمًا أن تبرز أن عودة عرابي لم تلق أي صدى جماهيري؛ فإن المقطم أفاضت في ذكر أنباء الترحيب به من مختلف طبقات الشعب(٨٣)، كما أفاضت أيضًا في التنبيه؛ لأن هناك كثيرين يرغبون في الدفاع عنه كتابة، فذكرت بعد يوم واحد من وصوله: "تكاثرت علينا الردود والرسائل بأقلام أبناء هذا القطر، وخصوصًا طلبة العلم في الأزهر؛ دفاعًا عن عرابي باشا، وهجومًا على الجرائد التي حملت عليه في هذه الأيام بالهجو والذم نظمًا ونثرًا، ولما كان المقام يضيق عن نشرها ضربنا صفحًا

عنها، واكتفينا بما أتانا من مكاتبنا عنه"[٨٤]، وكـررت بعـد يومين الاعتذار عن نشر "الرسائل والردود التي جاءتها تباعًا من الأرياف ومن العاصمة دفاعًا عن عرابي باشا"، لا بسبب ضيق المساحة فقط، ولكن "لرغبتنا في إقفال هذا الباب بعـد أن خرج عرابي باشا من دائرة المسائل العمومية، ولم يبق له ذكر إلا بالنسبة إلى بعض الحوادث التاريخية، وعلاقة تلـك الحوادث بالمسائل العمومية"[٨٥].

وفي تقييمها لانقسام الرأي العام بشأن عرابـي، أشـارت المقطم إلى أنها استنتجت مما قيل لها وما كتب إليهـا، "أنـه مكروه مبغض عند ذوات[٨٦] مصر، ومن ينتمي إليهم، ولكنه لا يزال محبوبًا عند السواد الأعظم من الوطنيين، ولا سـيما طلبة العلم والفلاحين"[٨٧]. ومع أن المقطم قد وجدت مبـررًا آخر لعدم النشر، يتمثل في أن "كثيرين قد عادوا إلـى ذكـر المسائل الماضية، وتفتيح الجروح القديمة، ونقل التهمة عـن عاتق زيد لإلقائها على عاتق عمر، ونحو ذلك مما لا يجدي نفعًا؛ بل يثير الضغائن الكامنة، ويجدد ذكرى الأحقاد التـي كرت الأيام والأعوام عليها"، فإن كثرة الرسـائل المدافعـة ظلت مبررًا له وزنه؛ إذ لو نشرت – علـى حـد اعتـراف

الجريدة نفسها – "لاستغرق نشرها أعدادًا عديدة من المقطم"؛ ولذلك اقتصرت على التأكيد على استنتاجها من أن "السيد عرابي لم يزل عالي المنزلة عند السواد الأعظم من المصريين، لا لأنهم يرجون منه أمرًا عظيمًا لوطنهم في المستقبل، أو يؤملون أن يرجع إليه بعض ما كان له من الصول والطول في ماضي أيامه؛ بل لأنهم يعتقدون أنه لما قام؛ قام وهو يذود عن حقوق الوطنية، ولما نكب؛ نكب وهو يدافع عن المصريين، وبأن حركته أفضت إلى نشر رايات الإصلاح والعدل والأمن والحرية في أنحاء البلاد المصرية؛ فلذلك يسرهم إكرامه، ويسوؤهم ذمه، والتطاول على مقامه"(٨٨).

* * *

وأخذت جريدة "مصر" موقفًا معقولاً إلى حد كبير من مسألة عودة عرابي، فمع أنها اتفقت مع معظم الصحف على أن عرابي "هو الرجل الذي غير تاريخ الأرض تغييرًا جوهريًا" لأنه "كان السبب في احتلال الإنجليز لمصر وامتلاكهم للسودان؛ فهم لما ملكوا هذين القطرين رفعوا

رايتهم على أوغندا بعد أن ترددوا في امتلاكها؛ لأنها مجاورة لأطراف السودان والنيل الأبيض"؛ وبذلك حملته مسئولية الاحتلال، لكنها ليست مسئولية ناجمة عن الخيانة، فقد أبدت مصر دهشتها؛ إذ "تنحط عليه (عرابي) بعض الجرائد المصرية بالشتم الفاضح والتحقير الكثير، بدعوى أنه خان وطنه، أو بداعي أنه يمدح الحكومة المصرية الحالية"، ولفتت النظر إلى أن "الحقائق عن الثورة والاحتلال غير معروفة بتمامها لدى الناس"، وأنها لو عرفت لما أقدم المهاجمون على عرابي على فعلتهم، وأشارت بوضوح إلى أن المسئول عن الاحتلال هو الخديوي، الذي تدافع اللواء عن ابنه وتعظمه؛ وذلك بتأكيدها أن "الخذلان لم يكن كله من جبن عرابي ولا من خيانته كما يتوهمون، لكن عوامل الانكسار كانت كثيرة، ومعظمها من المصدر الذي يذكره أعداء عرابي الآن بالتعظيم والتكريم".

ومع تحفظها بأن الوقت الذي مر لا يسمح للمؤرخ المنصف بالحكم على حوادث الثورة العرابية، وبأنها لا تمدح عرابي ولا تعجب بأقواله الأخيرة؛ فقد تحفظت أيضًا على الإسراع باتهامه بالخيانة

وتحقيره، وهو ما قد يكون واجبًا إذا ما ثبت ذلك؛ وهو الأمر الذي رأته غير ممكن آنذاك[٨٩].

وفي تقييمها لدور عرابي في حوادث سنتي ١٨٨١ و١٨٨٢؛ قالت مصر: "ولا يكاد الناقد يحكم إلا بأن الذي أتاه هذا الزعيم إنما أتاه عن ميل إلى الوطن خالص من كل شائبة"، ولكنها أخذت عليه أنه "لم يحسن فيه التدبير ولم يحسب لأسباب الحرب ونتائجها حساب الخبير"، وعلقت على تصريحات عرابي من أن الحالة التي رآها في مصر عند عودته هي عين الحالة التي كان يطلبها لوطنه، فذكرت: "فإذا كان مراده الإصلاح، وكانت الحرب الشعواء التي اتقدت نيرانها في أيامه إنما قامت لهذا الغرض الشريف؛ فقد تم إيجاد الإصلاحات التي كان يتمناها لبلاده على ما يقول، ولو أنها تمت على أيدي الذين قام بمحاربتهم؛ فإن هذه إرادة الله، ولا مرد لقضائه في حالٍ من الأحوال[٩٠].

ونشرت مصر كلمة للمواطن أحمد طاهر، من بلدة الشيخ فضل، انتقد فيها أدب الصحف في الحديث عن عرابي، وقال

"إن قصائد السباب الفواضح، ومقالات الشتم القوادح على صفحات الجرائد، المنزلة نفسها منزلة المربي الكافل لتهذيب الأمة بأسرها عار وأيم الحق على هذه الجرائد"، وأبدى دهشته من هذا الاهتمام الذي فاق أي اهتمام آخر، فتساءل: "ليت شعري هل أولئك القراء وهؤلاء المحررون يفكرون الآن في أمر مهم مطوي طي السجل، لكنه جدير بالنشر، بعد أن أفرغوا أجربتهم من الإهانة نثرًا ونظمًا؛ احتقارًا لعرابي وازدراءً به"، وناقش الكاتب ما وصفت به اللواء طلعة "عرابي"، عند وصوله من أنها طلعة منحوسة، فتساءل هادفًا إلى إحراج اللواء التي كانت معروفة بصلتها الطيبة بالخديوي عباس حلمي الثاني: "لم طالعه منحوس والخديوي عفا عنه.. فهل من يعفو عنه منحوس؟ كلا وإلا فالمنعم بالعفو غير عادل في عفوه؛ حيث قد سبب للمنعم عليه كل التعاسة والسوءة، ولم قدومه غير سعيد وهو قادم على مقر ولي نعمته وسبب رحمته؟" وطالب الصحف بالاهتمام بما هو ذو فائدة لتخدم البلاد خدمة صحيحة[٩١].

ومع سذاجة هذا الكلام، إلا أن موقف صحيفة "مصر" لافت للنظر؛ إذ كانت لسان حال الأقلية المسيحية المصرية،

التي كانت متهمة آنذاك – بالباطل – بأنها ممالئة للاحتلال الإنجليزي بحكم الانتماء لعقيدة دينية واحدة، وهي تسعى لتأكيد موقف عام ينطلق من انتماء صريح للقوى الوطنية، ولا يجوز الاعتداد في هذا بأن "الحزب الوطني" الذي كان يرأسه "مصطفى كامل" كان يغلب عليه الطابع الإسلامي في دعوته؛ مما قد يدفع البعض إلى تفسير ما تقوله "مصر" بأنه مجرد معارضة لمصطفى كامل في موقف اتخذه.

وقد أخذت نفس الموقف تقريبًا جريدة "الوطن"، وكانت هي الأخرى منبرًا سياسيًا للأقلية المسيحية المصرية؛ إذ علقت على خبر العفو عن عرابي، ذاكرة سطوته ومنزلته من الأمة، وأشارت إلى أن الإنجليز قد انتصروا عليه بعد حرب مذكورة ساقوا إليها زهرة جنودهم وأعظم قوادهم، ولما تم لهم الفوز على عرابي عدوا ذلك من كبائر الدهر، ورقصوا أعوامًا لذلك الفوز المبين".

وقالت "الوطن" إن عرابي حتى بعد نفيه قد أخاف دول أوروبا، فرفضت رجوعه إلى بلاده "لأنها ظنت أن رجوع الزعيم العظيم إلى البلاد التي قادها على ما يهوى زمانًا، وقيادته لحركة لم يعرف المصريون

بمثلها في التاريخ الحديث؛ لا بد أن يعيد الهياج إلى البلاد إذا عاد إليها، وأنه يثير الاضطراب ويوقع الحكومة في الارتباك والمصاب". وقال إن أوروبا بدأت بالإفراج عن زعماء الثورة الآخرين، "وجعلوا يراقبون الأحوال من بعد وصولهم إلى مصر، فوجدوا الشيء أهون ألف مرة مما كانوا يتوهمون، وعلموا أن أبعد الأحلام بالخطر من رجوع هؤلاء الزعماء لا يجوز، بعد أن هدأت أفكار المصريين وارتاحت إلى هذا السكون".

وقالت "الوطن" إن عرابي يعود إلى بلاده بعد ثمانية عشر عامًا، "ويرى بعينيه كيف انقلبت البلاد من حالٍ إلى حال، وكيف صارت طوابي التل الكبير مزارع للفلاح البسيط، وحصون كفر الدوار مقرًا للتجار والعمال، وكيف نسي **المصريون ذكر الوطنية ومحاربة الأجانب،** فما يعرفون منها اليوم غير كتابة بعض السطور. وكيف ظهر بنو قومه بالعربات الفاخرة، والأطالس النفيسة، والروح المنيعة، وكيف أضحت مصر ملكًا للشركات الإنجليزية، بعد أن كانت مصالح الإنجليز لا تذكر في هذه الديار، وكيف عم بين

المصريين حب إنجلترا ولغتها وآدابها، فعكفوا على إتقانها، وانقلبوا من المعاداة وطلب الحرب إلى المودة والمجاملة، حتى إن الضباط الذين جردوا الحسام في وجه إنجلترا سنة ١٨٨٢، والوجهاء الذين ضحوا المال وبذلوا المجهود في مقابلتها وردها، والأدباء الذين ترنموا بذكر القائمين لمحاربتها؛ كلهم صاروا الآن يتفانون في طلب ابتسامة من وكيل هذه الدولة، أو أحد رجالها، ويعدون رضا أعمالها غاية الآمال، ما خلا بعض الأغنياء القدماء الذين يغنيهم المال عن التزلف، وقد انزووا في بيوتهم، وبعدوا عن العالمين، فما جوانب البلاء غير هذا التقرب من المحتلين"[٩٢].

الوجه الآخر للمأساة:

وكان طبيعيًا ألا تمر حملة كهذه بسهولة، ودون رد فعل من عرابي، لكن الملاحظة العاملة أن عرابي نفسه لم يرد على الحملة بشكل مباشر، وفيما عدا ما أرسله ابنه للأهرام، وما كتبه صديقه أحمد مقبل في الرد على ما نشرته اللواء، وما قدمه هو من توضيحات أدلى بها في أحاديث صحفية أجراها معه عدد من كبار الصحفيين، كان منهم "تادرس شنودة المنقباوي"، رئيس تحرير جريدة "مصر"، فيما عدا

ذلك فإن الذين تصدوا للحملة هم أصدقاء عرابي ومريدوه، وبعض زعماء الثورة ورجالها الباقين على قيد الحياة.

على أن الحملة أثرت بشكل مباشر وملحوظ في طريقة صياغته لمذكراته، وربما كانت الدافع الأكبر له لكتابة تلك المذكرات، التي لا تعد سيرة ذاتية بالمعنى المتعارف عليه؛ إذ جمعت بين تاريخ عرابي لذاته، وبين محاولة ممتازة لتوثيق كل ما ورد بها بالوثائق الرسمية، مستندًا إلى عديد مما نشر منها حتى ذلك الوقت، وبالذات ما أورده سليم خليل النقاش في كتابه "مصر للمصريين"؛ وهو ما جعل تلك المذكرات تبدو كمذكرة دفاع بارعة رد فيها عرابي على كل التهم التي وجهها إليه خصومه.

على أن هذا الدفاع البارع قد تضمن ردًا مباشرًا على "اللواء"؛ إذ كتب عرابي في مذكراته فصلاً كبيرًا بعنوان "**الرد على الجرائد المأجورة**"، قدم له بقوله: "لم يرق في نظر خصومنا الجهلاء رجوعنا إلى وطننا العزيز، فأوعزوا إلى الجرائد المأجورة وفي مقدمتها جريدة اللواء، فوجهت إلينا سهام جهلها، وأماطت عنا لثام الوطنية، وغمطت واجباتنا في الدفاع عن الوطن؛ كأننا لم نقم بتحرير البلاد من ربقة

الاستعباد، ولم نخاطر بحياتنا وأملاكنا في سبيل نيل الحرية والمساواة".

والفصل نفسه ليس بقلم عرابي، الذي ذكر في التقديم له أنه بقلم "مشرقي غيور على الحق والحق يقال"، وفيه قال الكاتب إن من يهاجمون عرابي سبق لمثلهم ولمن هم أكبر منهم سناً، وأعظم وأهم مقامًا أنهم كانوا يتمنون تقبيل الأرض التي كان عرابي باشا يطؤها بنعاله؛ وذلك لشدة تملقهم، ونفى الكاتب أن يكون المهاجمون لعرابي باشا ممثلين لأحد في مصر؛ وهي إشارة واضحة لأن حملة "اللواء" عليه ليست ممثلة للخديوي عباس حلمي الثاني، الذي كان مصطفى كامل قريب الصلة به آنذاك، ومحاولة من عرابي لتجنب الدخول في صراع مباشر مع خديوي مصر بإخراجه من المعركة أصلاً، لينطلق في هجومه على مصطفى كامل.

وفي هذا الصدد، فإن "المشرقي الغيور على الحق"، دفع عن "عرابي" هجوم "اللواء"؛ ففي الموضوع ركز على هزيمة عرابي العسكرية في معركة التل الكبير، منبهًا إلى أنه لم يكن أول قائد عسكري يهزم في الحرب، وقد ضرب أمثلة متعددة لهزيمة قواد عسكريين كبار، منهم التركي عثمان باشا

الغازي، والأمير حسن بن إسماعيل، الذي هزم في حرب الحبشة، والسيد عبد القادر الجزائري، ونابليون بونابرت.

واستعرض الكاتب الأوضاع الاقتصادية والسياسية في مصر في عهد إسماعيل، مبررًا أسباب ثورة عرابي بالمظالم السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة قبل الثورة، ومبررًا هزيمة الثورة بخذلان أعوان عرابي له؛ لأنهم كانوا "قليلي الحمية"، ووجه تهمة صريحة إلى الذين شجعوا الخديوي توفيق على التصدي لأهداف الثورة؛ الأمر الذي أدى إلى احتلال مصر.

وقد تضمن ذلك هجومًا صريحًا، وبألفاظ خشنة على مصطفى كامل؛ إذ ذكر الكاتب أن الهجوم على عرابي باشا ليس إلا نوعًا من "الوقاحة والقباحة والسفاهة والنذالة". وفي رده على القول بأن عرابي كان سببًا في احتلال مصر، أرجع الكاتب ذلك إلى جهل مصطفى كامل، الذي كان وقتها "ملفوفًا في قماطه يبول، كما هو يبول اليوم على أوراكه".

وقد خصص عرابي بعضًا من الفصل، لنقل ما أسماه مجموعة معنونة بـ"عرابي والشعراء"، ذكر أن بعض

المصريين قد نشرها.. وهي مجموعة من الأشعار الرديئة، على شكل معارضات لقصائد "شوقي" التي نشرتها "اللواء" في الهجوم على عرابي، أو تشطير لها، وقد تضمنت هجومًا صريحًا على مصطفى كامل، وتعريضًا بأبيه الذي كان ضابطًا في الجيش المصري على العهد الذي كان فيه عرابي وزيرًا للحربية، وجاء في القصيدة:

"فمن ذا أورث الوغد اللواء ... ففاخرنا وأتبعنا العداء"
"وكان أبوه يلبسنا الحذاء ... ويسجد تحت رايتنا رغامًا"
"ألم يك زقزق يا ابن اللواء ... أباك وعاش في أعتى عناء"
"وكان أذل من شسع الحذاء ... ويسجد تحت رايتنا رغامًا"

ولم يكن الهجوم فقط على والد مصطفى كامل، لكنه طاله هو شخصيًا بمجموعة من الألفاظ البذيئة، تفتقد للحس الإنساني، فعير الشاعر مصطفى كامل بمرضه واعتلال صحته، واتهمه بأنه مخنث (وهي التهمة التي وجهها الوفديون بعد ذلك إليه). وقد جاء هذا في قصيدة كتبها الشاعر المجهول (وقد يكون عرابي نفسه) يعارض بها قصيدة شوقي التي جعل مطلعها:

"صغار في الذهاب وفي الإياب ... أهذا كل شأنك يا عرابي

وفي هذه المعارضة قال الشاعر:

نفاق في الحضور وفي الغيـــاب ... وهذا شـــأن أولاد الكـــلاب
عفت أفكار مثلـــك يـــا جهـــول ... ويعفو الله عن وطن مصاب
فعش في مصر ذا جهـــل ولـــؤم ... ذليل النفس معتل الشـــباب
فـفـــرق بـــين أبطـــال كـــرام ... وبين مخنث نجس الثياب!!

وقد يكون صعبًا أن نقبل مثل هذا التدهور الذي انحدرت إليه المعركة، ولكنه طبيعي، وقد فقد كل الأطراف قـــدرتهم على إدراك ما هو صحيح وسليم. وإذا كان لا قيمة لما أورده عرابي من شتائم قبيحة وشخصية في مصطفى كامل؛ فـــإن التقييم نفسه ينطبق على ما قاله مصطفى كامل عن عرابـــي من شتائم لا تقل قبحًا أو إسفافًا.

صراع الضعفاء:

من المظلة البرجوازية نبعث المعركة بكـــل تفاصـــيلها، وبجانبيها الموضوعي والذاتي، فـ"**مصـــطفى كامـــل**" الـــذي لم يستكشف حتى الآن بشـــكل جيـــد؛ مـــن أهـــم مفكـــري البرجوازية، ومن مهندسيها الأذكياء.. يصارع خلفه صراعًا

لا يستطيع أحد أن يلومه عليه، إلا إذا وعـــي الضـــرورات السياسية التي فرضته عليه.

كان مصطفى كامل – كما يقول صـــبحي وحيـــدة – أول زعيم مصري يتلقى ثقافة أوروبية خالصة، دون أن يقتصـــر على الدراسة الأزهرية، أو يزاوج بين الثقـــافتين الأزهريـــة والأوروبية؛ وهذا عامل من عوامل عدة، ساهمت في رســـم استراتيجيته السياسية، التي كانت استراتيجية أكثـــر شـــرائح البرجوازية المصرية تحررًا وليبرالية ووطنية في المرحلـــة التي كان يناضل فيها. وانطلاقًا من تلك الاستراتيجية، فـــإن هجومه على عرابي كان ضرورة لا مفر منهـــا، بصـــرف النظر عن حدة اللهجة وقسوة الأسلوب، لكن تلك الضـــرورة كان يمكن أن تنقض لـــو أن درجـــة تطـــور البرجوازيـــة المصرية، ودرجة وعيها كانت متقدمة بعض الشيء؛ وهـــو ما حدث فعلاً فيما بعد؛ إذ جـــاء تقيـــيم "الوفـــد المصـــري" (الحزب المعبر عن الحلقة التالية من البرجوازية المصـــرية) للثورة العرابية تقييمًا أكثر إيجابية.

وبسبب ضعف البنية الاقتصادية والأيديولوجية والسياسية بالتالي للشرائح البرجوازية التي جاء مصطفى كامل معبـــرًا

عنها؛ فإن استراتيجيته السياسية اعتمدت على عدة محـــاور، يجمعها كلها محاولة للنضال من الخارج، وليس من الداخل؛ إذ كان يحاول أن يستغل مجموعـــة مـــن التناقضـــات بـــين الأعداء، معتمدًا عليها باعتبارها قوته الرئيسية والضـــاربة؛ وذلك لعجزه عن تجنيد الجماهير المصرية نفسها في معركة مباشرة ضد الاحتلال، وجاءت عودة عرابي، وتصـــريحاته (التي كان يمكن إهمالها أو تنبيه الرجل إلى خطرهـــا بنقـــد داخلي) لتربك تلك الاستراتيجية في عدة مواطن هامة:

فحتى ذلك الحين، كان مصطفى كامل يعتمد بشكل رئيسي على "دولية المسألة المصرية"، مستندًا فـــي ذلك إلى قرارات مؤتمر الآستانة الشهير، الذي عقـــد في صيف ١٨٨٢، وحضرته أبرز الدول الأوروبيـــة الممثلة للاحتكارات المتنافسة على السوق المصرية، والذي انتهى بقرار يجعل احتلال إنجلترا لمصر، عملاً لا تمثل فيه نفسها، ويعتبرها نائبة في ذلك عن الدول الأوروبية، ولفترة محدودة، يتم فيها إصلاح الأحوال الإدارية في مصر، ليكفل هـــذا قيـــام مصـــر بســـداد ما عليها من ديون لأوروبا.

وكانت دعاية مصطفى كامل تقوم على إنكار أي إصلاح قامت به إنجلترا في مصر، ومحاولة دفع الدول الأوروبية المنافسة لإنجلترا للتدخل، وإجبارها على الجلاء عن مصر؛ وهو ما أربكه عرابي بتصريحاته التي أبدى فيها ارتياحه لما تم من إصلاح في مصر.

وفي الداخل كان مصطفى كامل يعتمد على تحالف قام بينه وبين الخديوي عباس حلمي الثاني (وهو ابن الخديوي توفيق، عدو عرابي اللدود، والرجل الذي خان الثورة، وسلم مصر للاحتلال)، وفي هذا كان مصطفى كامل يعتمد على تناقض ثانوي بين السراي الملكية وبين ممثل إنجلترا في مصر آنذاك؛ اللورد كرومر، الذي سلب الخديوي توفيق سلطته، وخيب أمله في أن تكون هزيمة الثورة العرابية مؤشرًا على عودة سلطته المطلقة إليه، وسلب ابنه عباس أي فرصة للسيطرة.

وكانت عودة عرابي ــ بضغط من الإنجليز وعلى غير رغبة الخديوي عباس – تتضمن احتمال تجديد

مشاعر العداء نحو العرش في مصر لدى المصريين، خاصة أن الجيل العرابي كان ما زال حيًا، وفيما وضح فإن شعبية عرابي كانت ما تزال تسعى بين الناس؛ وهو ما قد يؤدي إلى انتقال الخديوي إلى الضفة الأخرى، وهو ما فعله بعد ذلك التاريخ بعدة سنوات.

ومن جانب آخر، كان مصطفى كامل يعتمد على تحالفه الوثيق مع السلطان العثماني؛ وهو تحالف رآه ضروريًا مستندًا على تبعية مصر الشكلية للإمبراطورية العثمانية، للضغط على إنجلترا لكي تجلو عن مصر. وكانت العلاقات بين عرابي والباب العالي سيئة، بعد أن خضع السلطان العثماني للضغط البريطاني، وأصدر منشوره الشهير بأن عرابي عاصٍ، مطالبًا المسلمين بخذلانه في الحرب التي كان يخوضها ضد إنجلترا.

وفي الداخل لم يكن مصطفى كامل يعتمد على حزب منظم؛ إذ كان يعتبر مصر كلها "حزبًا وطنيًا" يرأسه الخديوي عباس، ويطالب بالجلاء، ومن هنا

لم يكن يعتبر أن هناك أعداء له في الداخل، وحــرص على عدم تجديد الصراع الذي حدث في أيام عرابــي بــين الأرســتقراطية "الجركســية التركيــة"، وبــين المصريين. وبعد ذلك التاريخ بست ســنوات، وفــي عام ١٩٠٧؛ أعلن مصطفى كامل عن تأسيس الحزب الوطني، بعد أن خانه الخديوي عباس، وتحالف مــع المحتلين، وبعد أن خانته أوروبا، وتحالفت فرنسا مع إنجلترا، وقبلت باحتلالها لمصــر بالاتفــاق الــودي عام ١٩٠٤.

وعلى العكس من ذلك كان عرابي مــا زال يملــك أنصارًا وأتباعًا، لم يقدر هو نفسه ــ نتيجة للعزلــة الطويلة ولتدهور الصحة والذكاء – قيمــتهم؛ وهــو ما جعل مصطفى كامل لا ينظر إليــه كفــرد، ولكــن كحزب موجود في البلاد، ينافس "الحــزب الــوطني" الذي يقوده مصطفى، وربمــا يــؤمن باســتراتيجية مختلفة.

ويبقى بعد هذا العامل الذاتي في المعركة؛ فقد ظل مصطفى كامل – على عنف لهجته – بعيدًا عن اتهام

عرابي بما يمس وطنيته، ولم تحتد لهجته في هذا الاتجاه إلا عندما نشر ابن عرابي بعد عودته، وفي مجال الرد على ما كان يكتبه اللواء ما اعتبره مصطفى كامل مساسًا شخصيًا به، وهنا طغت النرجسية البرجوازية على كل ما عداها من عوامل، وبدأت تهمة الخيانة والتواطؤ تطل، رغم عدم وجود أي أسانيد تاريخية لها.

ويلفت النظر أن هجوم مصطفى كامل على عرابي كان ينطلق من أنه لا يؤمن بتطرفه؛ ومن هنا اعتمد موقف شريف باشا (أول رئيس للوزراء في عهد الثورة العرابية)، ورفض مواقف عرابي، وكان الخلاف بين الرجلين يكمن في إصرار شريف على ألا يتضمن دستور الثورة حق مجلس النواب في تقرير الميزانية؛ وهو ما كان يعصف عمليًا بكل شيء، خاصة أن الثورة العرابية انطلقت في الأصل من وعي ناضج بأن المسألة المالية هي حجر الزاوية في تدخل الأجانب في شئون مصر، وأن سيطرة مجلس النواب على شئون مصر المالية هي الكفيلة

بتسديد ديونها، وبالتالي القاضية علـــى أي محاولـــة أجنبية للتسلل إلى السلطة تحت دعوى تنظيم المالية.

كذلك نقد مصطفى كامل إصرار عرابي على عدم تنفيــذ الإنذار الأنجلو فرنسي، الذي قدمـــه ممـــثلا الـــدولتين فـــي مايو (آيـــار) ١٨٨٢، الـــذي طالبتـــا فيـــه باســـتقالة وزارة البارودي، ونفي عرابي وزملائه من قـــادة الثـــورة؛ وهـــو ما كان يعني عمليًا إجهاضها تمامًا.

وهكذا كان مصطفى كامل (المتهم بالتطرف) يقف موقفًـــا مهادنًا تمامًا في تقييمه لتاريخ الثورة، مسقطًا عليها، ومحاسبًا إياها بمناخ حركته هو؛ وهو خطأ منهجي وسياسي معًا؛ ذلك أن ظروف المد الثوري التي حدثت أثناء الثـــورة العرابيـــة كانت تتيح لعرابي أن يتخذ ما اتخذ من مواقف، تمامًا كمـــا فرضت ظروف الجزر على مصـــطفى كامـــل أن يتحـــالف مضطرًا مع الذين كشفت الأحداث فيمـــا بعـــد عـــن عـــدم إخلاصهم لقضية تحرر الشعب المصري.

ومع أن عرابي أخطأ بلا شك عنـــدما أدلـــى بأحاديـــث سياسية، هو الذي اعتزل العمل العام منذ عشرين عامًـــا؛ إلا أن كل ما قاله بعد إجهاض الثورة وبعد الهزيمة، لا يعد فـــي

التقييم التاريخي منتميًا للثورة، ولا يجوز الحكم عليها به؛ وهو ما نبهت إليه عديد من المقالات، وخاصة في "**المؤيد**"، وفي "**الوطن**"، و"**مصر**"، التي **ذكّرت المهاجمين لعرابي والمقتنصين لكلمات وردت في حديثه الذي أدلى به لـ "ذي تيمس أوف سيلان"، من أن ما حققه الاحتلال لمصر هو ما كان يسعى إليه الثوار العرابيون، للتدليل على خيانته، وعلى أن ثورته كانت باتفاق مسبق معهم؛ ذكّرتهم بأن تلك التصريحات تكذبها وقائع الثورة نفسها وما جرى خلالها.**

كانت المعركة بمجملها نوعًا من الصراع بين حلقتين من حلقات الثورة البرجوازية، كانتا فاعلتين سياسيًا آنذاك، بحكم تداخل المراحل التاريخية..

حلقة كانت قد هزمت وضعفت..

وحلقة كانت وليدة.. وبحكم الميلاد كانت ضعيفة أيضًا!

ولا يمكن لصراع الضعفاء أن يلد إلا ما كان !!

*** * ***

هوامش

(1) Blunt-W.S: Secret History of Egnlish Occupation to Egypt.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٥٣ من الترجمة العربية.

(٣) المصدر نفسه، ويراجع: صـــلاح عيســـى، الثـــورة العرابية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص ١٨١ – ٢٥٨.

(٤) لم تنشر مذكرات عرابي نشرًا كاملاً أو علميًا حتـــى الآن. وقد انتهينا من تحقيقها وإعدادها للنشر في ثلاثة مجلدات بعنوان: "مذكرات عرابي باشـــا وأوراقـــه"، ويتضمن المجلد الأول والثاني منها الـــنص الكامـــل لمذكرات عرابي، نقلاً عن النسخة التي كتبها بخط يده وأودعها دار الكتب المصرية؛ وهي بعنوان: "كشـــف الستار عن الأسرار في النهضة المصرية المشـــهورة بالثورة العرابية". ويحوي المجلد الثالث رسائل عرابي وأوراقـــه الخاصـــة وأحاديثـــه الصـــحفية ومقالاتـــه والإحالات الواردة بهذه الدراسة تعود جميعهـــا إلـــى

النص المحقق الذي نأمل أن ننشره قريبًا. وقد أشـــرنا إليه عند الاستشهاد منه بالمخطوط.

(٥) راجع: صلاح عيسى، الثورة العرابية.

(٦) مذكرات عرابي المخطوطة، ج ٢، ص ٦٧٩.

(٧) اللـــواء فـــي ١٩٠١/٥/٢٥؛ والمـــذكرات، ج ٢، ص ٦٧٩.

(٨) اللواء في ١٩٠١/١٠/٣.

(٩) اللواء ١٩٠١/١٠/٣، والتقرير المشار إليه هو التقرير الذي كتبه عرابي في نوفمبر ١٨٨٢، وقد نشرناه في الجزء الثالث (أوراق عرابي).

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) مصطفى كامل، كتاب المســألة الشــرقية، الطبعــة الأولـــى، مطبعـــة الآداب بمصـــر، ســـنة ١٨٩٨، ص ٢١٤ – ٢٨٠.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٢٦) اللواء في ٣٠/٥/١٩٠١.

(٢٧) اللواء في ٢/٦/١٩٠١.

(٢٨) اللواء في ٣/٦/١٩٠١.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) اللواء ١٩٠١/٦/٢.

(٣٢) اللواء ١٩٠١/٦/٣.

(٣٣) صدرت **Le phare d'Alexandrie** في ٤ يونيو (حزيران) ١٨٧١، وأصدرها محام يوناني هو هايكالس **Haicalis**، وقد بدأت معادية للخديوي توفيق وللإنجليز، ثم انقلبت فجأة – بعد متاعب تعرضت لها – في أبريل (نيسان) ١٨٩٢، لتصبح موالية للاحتلال البريطاني، وقد عادت وغيرت موقفها وأيدت الخديوي ومصطفى كامل. راجع حول هذا الموضوع: د. محمد نجيب أبو الليل: الصحافة الفرنسية في مصر منذ نشأتها حتى نهاية الثورة العرابية، ط ١، القاهرة ١٩٥٣، مطبعة التحرير. وله أيضًا: الاحتلال البريطاني والصحف الفرنسية من سنة ١٨٨٢ إلى ١٩٠٤، ط ١، القاهرة ١٩٥٣، مطبعة التحرير.

(٣٤) اللواء في ١٩٠١/٦/٩.

(٣٥) المصدر نفسه.

(٣٦) اللواء في ١٩٠١/٦/١٠.

(٣٧) قاطع التذاكر.

(٣٨) اللواء ١٩٠٦/٦/١٥.

(٣٩) اللواء ١٩٠١/٦/١٦.

(٤٠) نفس المصدر، والنص الكامل لحديث عرابي في الجزء الثالث من "مذكرات عرابي باشا وأوراقه، دراسة وتحقيق: صلاح عيسى، تحت الطبع.

(٤١) المؤيد، ١٩٠١/٥/٢٥.

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) اللواء ١٩٠١/١٠/١.

(٤٤) اللواء ١٩٠١/٦/١٦.

(٤٥) اللواء، العدد ٥٩٩ في ١٩٠١/٩/٢٨.

(٤٦) اللواء، ١٩٠١/١٠/١.

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) اللواء، ١٩٠١/١٠/٣.

(٤٩) المقطم، ١٩٠١/١٠/٣.

(٥٠) اللواء في ١٩٠١/١٠/٢، ويلاحظ من لهجة مصطفى كامل أن الرسائل بالفعل تتضمن ما قد يشكل إحراجًا

سياسيًا لمصطفى كامل، وما زالت مفقودة حتى الآن، وهناك احتمال بأن تكون من بين الرسائل التي اتهم الزعيم محمد فريد في مذكراته علي فهمي كامل (شقيق مصطفى) بأنه سلمها بعد وفاة مصطفى إلى الخديوي عباس، ويصعب التكهن بمضمون رسائل مصطفى/ عرابي، وقد تتضمن محاولة للتنسيق السياسي، أو شيئًا من هذا القبيل؛ هذا ولم يشر ناشرو رسائل مصطفى كامل (د. محمد أنيس: "صفحات مطوية من تاريخ الزعيم مصطفى كامل"؛ وعبد العزيز حافظ دنيا: "رسائل تاريخية") إلى شيء يتعلق بالموضوع.

(٥١) اللواء، في ١٩٠١/١٠/٥.

(٥٢) نشر حديث عرابي لجريدة "مصر"، في ١٩٠١/١٠/٢.

(٥٣) هو الشاعر العربي المعروف محمود سامي البارودي، وكان من زعماء الثورة، ومن أكثرهم ثراءً.

(٥٤) إشارة إلى إلحاح عرابي الشديد بعد عودته في المطالبة بإعادة رتبه ونياشينه، التي صدر الحكم بتجريده منها، ومطالبته برد أمواله المصادرة، وقد

كتب بشأنها للخديوي عباس الثاني، ولملك إنجلترا، وللورد كرومر، معتمدها في مصر خطابات رديئة، ضمنها مذكراته، وقد ذكر "بلنت" (صديقه ومؤرخ ثورته) في كتابه سابق الإشارة إليه أن هذا بعض خرف الشيخوخة؛ وهو قول نعتمده.

(٥٥) اللواء، في ١٩٠١/١٠/٥.

(٥٦) من بين المسائل الجوهرية التي سببت هزيمة عرابي العسكرية؛ تردده في إغلاق قناة السويس، وتصديقه لوعد من ديلسبس بأنه سيغلقها في وجه الأساطيل الحربية؛ وهو ما لم يفعله.

(٥٧) كان إلغاء السخرة من أوائل القرارات التي اتخذها الاحتلال الإنجليزي. وكان عرابي قد عبر عن إعجابه بهذا الإنجاز الذي كان يتمنى القيام به على عهد الثورة، وفي الفقرة سخرية من معرفة عرابي متأخرًا لإنجاز فاتت عليه سنوات طويلة.

(٥٨) اللواء، في ١٩٠١/١٠/٦.

(٥٩) اللواء، في ١٩١١/١٠/٨.

(٦٠) المؤيد في ١٩٠١/٥/٢٠، و١٩٠١/٥/٢٣.

(٦١) المؤيد في ١٩٠١/٥/٢٥.

(٦٢) المؤيد، ١٩٠١/٥/٢٥.

(٦٣) هو مستشرق أيرلندي معروف، كان دبلوماسيًا سابقًا في وزارة الخارجية البريطانية، ثم تفرغ للاهتمام بشئون البلاد العربية والإسلامية عمومًا، وقد كان صديقًا لعرابي، ومستشارًا له، وقد ألف كتابه "التاريخ السري لاحتلال إنجلترا لمصر"، ويعتبر من أهم مصادر التأريخ للثورة العرابية.

(٦٤) كان حزب عرابي يعرف بالحزب الوطني، وبرغم إعلان برنامج له، ووجود أنصار عديدين، إلا أنه لم يكن حزبًا منظمًا بالشكل المعروف الآن. وقد أعلن مصطفى كامل عن وجود حزب باسم الحزب الوطني، وإن كان الإعلان الرسمي عن مولده، واتخاذ شكل تنظيمي له؛ لم يحدث إلا في عام ١٩٠٧.

(٦٥) المؤيد، في ١٩٠١/٦/١٥.

(٦٦) هو وزير الحربية في مصر، وكان شركسيًا متعصبًا ضد المصريين في الجيش، وقد طالب عرابي ورفاقه بعزله في مطالبهم التي قدموها في أول فبراير

(شباط) ١٨٨١، وقد اتهم في أبريل (نيسان) ١٨٨٢ بتدبير مؤامرة ضد الثورة، وقال مراسل التيمس أيامها أن عرابي عذبه بنفسه في السجن.

(٦٧) المؤيد في ١٩٠١/٦/١٦، والإشارة الواردة في الفقرة تتضمن تكرارًا لاتهام عرابي بأنه يستخدم الأحجبة والتعاويذ في الحرب، ويعتمد على الخرافات.

(٦٨) المؤيد في ١٩٠١/٦/٢٠.

(٦٩) المؤيد في ١٩٠١/٧/١٠.

(٧٠) المؤيد في ١٩٠١/٧/١٣.

(٧١) المؤيد ١٩٠١/٨/٢٩.

(٧٢) المصدر نفسه.

(٧٣) المؤيد ١٠/٧/ ١٩٠١.

(٧٤) كتب الشاعر أحمد شوقي ثلاث قصائد مقذعة في الهجوم على عرابي في تلك الفترة، والأولى عنوانها "عاد لها عرابي"، ومطلعها: "صغار في الذهاب وفي الإياب.. أهذا كل شأنك يا عرابي"، والثانية بعنوان "عرابي وما جنى"، ومطلعها: "أهلاً وسهلاً بحاميها

وفاديها.. ومرحبًا وسلامًا يا عرابيها"، والثالثة بعنوان: "صوت العظام، أو عرابي أمام قتلى التل الكبير"، ومطلعها: "عرابي كيف أوفيك الملاما.. جمعت على ملامتك الأناما".

(٧٥) المقطم في ٧/٥، ١٩٠١/٧/١٣.

(٧٦) المقطم ١٩٠١/٨/٣٠.

(٧٧) المقطم ١٩٠١/٩/٣٠.

(٧٨) المقطم في ١٩٠١/١٠/٩.

(٧٩) المقطم ١٩٠١/١٠/١٥.

(٨٠) المصدر نفسه.

(٨١) هكذا في الأصل، والصواب ١٢ صفر؛ وهو يوافق ٢ يناير ١٨٨٢ (راجع عبد الرحمن الرافعي: الثورة العرابية، ط ٢، ص ١٨٥).

(٨٢) يوافق ٢٦ يناير (كانون الثاني) ١٨٨٢.

(٨٣) اللواء في ١٩٠١/١٠/١٩.

(٨٤) المقطم في ١٠/١ ، و١٠/٣، و١٩٠١/١٠/٥.

(٨٥) المقطم في ١٩٠١/٩/٣٠.

(٨٦) المقطم في ٢/١٠/١٩٠١.

(٨٧) أي طبقاتها العليا.

(٨٨) المقطم في ٣/١٠/١٩٠١.

(٨٩) المقطم ١٢/١٠/١٩٠١.

(٩٠) مصر، ١/١٠/١٩٠١.

(٩١) مصر، ٥/١٠/١٩٠١.

(٩٢) مصر، ٢١/١٠/١٩٠٦.

(٩٣) الوطن، ٢٨/٥/١٩٠١.

(٩٤) **بعد نشر هذه الدراسة (آفاق عربية البغدادية، أبريل ١٩٧٧)، علق عليها الدكتور "السيد فهمي المنشاوي" بمقال نشر بعدها بشهرين، واستتبع هذا الرد الذي نشر بعنوان: "الثورة العرابية بين التفسير الديني والتفسير الطبقي"؛ وهو يجادل رؤية غدت منتشرة في النظر إلى تاريخنا القومي ضمن الانبعاث السلفي العام، الذي تفجر بسبب عجز البرجوازية المصرية عن أداء مهامها؛ وهو تيار ستناقش فصول قادمة في هذا الكتاب بعض رؤاه. وقد رأيت أن أنشر**

الرد لاستكمال زوايا الموضــوع، ويمكــن اســتنتاج الرؤية التي ذهب إليها الدكتور المنشاوي من الــرد المضاد؛ وهذا هو نصه:

"قرأت باهتمام ما كتبه الدكتور "**السيد فهمي المنشاوي**" (آفاق عربية، العدد ١٠، حزيران ١٩٧٧، ص ١٥٧) تعقيبًا على دراستي "تأملات تاريخية فــي المســألة البرجوازيــة: الصراع بين مصطفى كامل وأحمد عرابي"، الذي ســبق أن نشرته آفاق عربية في عددها الثامن (نيسان ١٩٧٧).

وأظن أن ما أدركته للوهلة الأولى من قــراءة تعقيــب د. المنشاوي؛ قد أدركه أيضًا كثيرون من القراء، ممــن قــرأوا الدراسة المنشورة والتعقيب عليها؛ وهــو أننـــي وصـــاحب التعليق ننتمي إلى مدرستين مختلفتين تمام الاخــتلاف فـــي النظر إلى حركة التاريخ العربي الحديث، وتحليل مســارها، وبالتالي تحديد مصيرها.. ففي حين أننـــي – كمـــا اســتنتج المعقب بحق – ممن يحللون هــذه الحركــة اســتنادًا إلـــى "الصراع بين الطبقات"؛ فهو ممن يرون أن "الصــراع بــين الأديان" هو محرك تاريخ هذه المنطقة.

ولعلي ممن يذهبون إلى القول بأن الثمار المرجوة من حوار قصير – وذو طابع صحفي – بين منهجين مختلفين تمام الاختلاف؛ أقل من أن تستحق العناء، وخاصة في عالمنا العربي؛ حيث تتحول الآراء والمناهج – بحكم افتقارنا للتقاليد الديمقراطية في مجال البحث العلمي – إلى روح قبلية تجعل الحوار أقرب إلى الشجار، فضلاً عن أن حوارًا مثل هذا ليس حلبة ملاكمة تنتهي بضربة قاضية، فما كونت منهجي إلا عبر معاناة عقلية طويلة، وأظن أن الأمر كذلك بالنسبة للدكتور "**المنشاوي**" ومدرسته، وليس كلانا فيما أظن مستعدًا للتخلي عن آراء كونها عبر سنين طويلة لمجرد تعليق سريع، أو حوار غير مستكمل للشروط.

وقد هممت بأن أترك الأمر للقارئ، وأمامه الدراسة والتعليق؛ وهو ما نجح فيه كلانا من البرهنة على آرائه والتدليل على صحة مقولاته، لولا أن "**الدكتور المنشاوي**" – الذي لا أنازعه حقه في أن يعتقد ما يشاء طالما لا ينازعني هذا الحق – أراد أن يتهم منهجي بالتحيز المسبق، وبأنني أهملت عامدًا مراجع معينة لكي أبرِّئ "**عرابي**" من تهمة الخيانة، ومعنى هذا أن اجتهادي يفتقد لشروط الاجتهاد

المقبول، ومن المؤسف أن ما ذهب إليه ليس خطأ فقط، ولكنه وقع هو نفسه فيما أراد أن يتهمني به.. وإذا جاز أن يكون لكل منا حقه في الاجتهاد وفق ما يهديه إليه عقله، فإنه لا يجوز لنا أن نعتمد على حقائق مغلوطة أو ناقصة أو متحيزة في البرهنة على صحة مناهجنا.

والدكتور "**المنشاوي**" – فيما هو واضح من نص مقاله وروحه – ممن يتهمون "**عرابي**" بأنه كان عميلاً للاستعمار الإنجليزي؛ وهذا هو الذي دفعه لإثارة نعرات التعصب ضد الأتراك، ثم الثورة عليهم؛ مما يسهل للإنجليز احتلال مصر وسلخها عن الخلافة العثمانية، وتقويض أركان تلك الخلافة فيما يرى؛ هدف استعماري صهيوني.

وأحب بداية أن أذكِّره بأن مناقشة قضية "**خيانة عرابي**" لم تكن محور مقالي، الذي كان مخصصًا أصلاً لتحليل ظروف الصراع بين حلقتين متتاليتين من حلقات الثورة البرجوازية في أحد الأقطار العربية، منبهًا من خلال هذا المثال المحدد إلى خطر هذا الصراع على الحقائق التاريخية، وضرره على التكوين السياسي للمواطنين العرب من جانب آخر. ومع أن "**خيانة عرابي**" كانت من بين مواضعات الحملة التي شنها

عليه "**مصطفى كامل**"؛ فإنني بدأت الدراسة وهذه القضية غير مطروحة للنقاش عندي؛ إذ سبق أن ناقشت اتهام "**عرابي**" بالخيانة في دراسة ضخمة نشرت لي قبل عدة أعوام (راجع: **صلاح عيسى**: الثورة العرابية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٢، ٥٦٢ صفحة من القطع الكبير)، وانتهيت إلى رفض الاتهام، ولست أظن أنني مطالب دائمًا – ودون ضرورة ملحة – بأن أكرر ما سبق لي أن قلته في دراسات سابقة ومنشورة؛ إذ من البديهي أن ما أكتبه هو كل متكامل، وأن جهدي في البحث ينبغي أن يوازيه جهد القارئ في الفهم، وخاصة إذا سعى للتعقيب والرد.

وفي ضوء تصوره بأن المقال دفع لتهمة الخيانة عن "**عرابي**"؛ سارع الدكتور "**المنشاوي**" ينبهني إلى مرجع أخذ علي أنني لم أرجع إليه؛ وهو مذكرات "**محمود فهمي باشا**"؛ تنبيه من يوحي بأن إهمالي لهذا المرجع هو تحيز مسبق مني لعرابي لأن مذكرات "**فهمي باشا**" فيما يرى الدكتور؛ دليل قاطع على خيانة "**عرابي**".

ومن ناحية الشكل، فلا علاقة لمذكرات "فهمي باشا" بموضوع مقالي، فكل ما ورد بها عن الثورة العرابية وعن

"**عرابي**" يرتبط زمنيًا بعامي ١٨٨١ – ١٨٨٢، والسنوات التي تلتها، وليس بها حرف واحد عن الصراع بين "**مصطفى كامل**" و"**أحمد عرابي**" الذي دار بعد عودة "**عرابي**" من المنفى عام ١٩٠١. وإذن فإن إهمال هذه المذكرات ليس تحيزًا مقصودًا مني، أبريء خضوعًا له خائنًا، بإخفاء أدلة خيانته؛ ذلك أن المنهج الذي أنتمي إليه قادر على البرهنة على صحة مقولاته بالطريقة العلمية، وليس بالأحكام الجاهزة أو المسبقة. والدليل على أنني رجعت إلى "**مذكرات فهمي باشا**"، واستشهدت بها عندما فرض الموضوع علي ذلك في كتابي المنشور عن الثورة العرابية.

وعلى عكس ما يوحي به، فإن الدكتور المنشاوي، هو الذي وقع فيما يتهمني به، فأراد أن يحكم بخيانة "**عرابي**" تحيزًا منه لمنهجه الذي يرى أن كل حركة قومية في إطارها القطري أو بعدها العروبي؛ هي مؤامرة صليبية ضد الإسلام، مستخدمًا في ذلك أدوات غير علمية، وساردًا حقائق غير صحيحة.

فهو يعتمد "**مذكرات محمود فهمي باشا**" كدليل وحيد على خيانة "**عرابي**"، ناسيًا أن قوانين حرفة التاريخ تحذر – كما

قال بعض السلف الصالح من المؤرخين العرب – من المعاصرة باعتبارها حجاب، فالمعاصر لظاهرة ما هو جزء منها بما يربطه بها من عواطف العداء أو الانتماء؛ لذلك لا يكون ما يكتبه المعاصرون – وخاصة المشاركون في الأحداث – تاريخًا، ولكنه مجرد "شهادة" تخضع حسب قواعد الحرفة للمقارنة والتمحيص، والاستنتاج، واستكناه الدوافع، قبل الأخذ بها أو ببعضها، وترجح بمدى انسجامها مع مجموع ما تطرحه بقية الوثائق والشهادات والحقائق.

وإذن فإن معاصرة "**محمود فهمي**" باشا للحوادث ليست مبررًا للأخذ بشهاداته؛ بل للحذر منها، والواقع إنني ممن يُجَرِّحون شهادة الرجل، وممن يحذرون منها، متابعًا في ذلك لعديد من المؤرخين ممن لا تجمعني وإياهم وحدة المنهج، ومنهم أستاذنا "**عبد الرحمن الرافعي**"، الذي كان من المعادين لعرابي كما هو واضح في كتابه. ولا جدال في أن الدكتور المنشاوي يعرف الحقائق التالية:

١- أن **محمود فهمي باشا** كتب إبان وجوده في المنفى كتابه "البحر الزاخر في أخبار الأوائل والأواخر"؛ وهو كتاب في أربعة أجزاء ضخمة، لا يخص

مذكراته عن الثورة العرابية سوى مائة صفحة من الجزء الأول منه.

وقد كتب "**فهمي باشا**" هذه المذكرات إبان نفيه في سيلان عقب فشل الثورة، وفي ظل المناخ النفسي الذي ترتب على إجهاضها، بل وعقب خلافات حادة وقعت بين زعماء الثورة المنفيين، وطرحت نفسها على الصحف المصرية؛ وهي خلافات انتهت بأن عزفوا عن البقاء في مدينة واحدة، وانضم "**فهمي باشا**" "**لمحمود سامي البارودي**" في الاستقلال بمسكن، وانعزلا عن بقية رفاقهم. وفي ظل هذا الخلاف كتب فهمي باشا مذكراته، فغلب الغرض عليها، وتضمنت وقائع تؤكد أن نية الرجل لم تكن التأريخ، ولكن التشهير؛ مثل قوله إن "**عرابي**" قد هرب من معركة التل الكبير، وهو بملابسه الداخلية، وركب حصاناً من المعسكر إلى محطة القطار، وهو على هذه الصورة(!!) وحديثه عن زواج "**عرابي**" بجاريتين من جواري ابنه، ودخوله بهما في ليلة واحدة.. إلخ.

ونحن من الذين يقولون إن ما تحاسب عليه الثورة العرابية وقادتها في معيار الحكم التاريخي الموضوعي؛ هو

ما جرى فعلاً إبان الثورة، وفي مناخها، أما ما جــرى بعــد إجهاضها، وفي ظل مناخ الإحباط النفسي المترتب على ذلك؛ فهو إن كان يصلح لدراسة ظاهرة "**سيكلوجية البطولــة**"، إلا أنه ليس مبررًا لإدانة الثورة نفسها، وهي عمل موضـــوعي تلعب فيه الظروف الموضوعية الدور الرئيسي. وفي ضـــوء ذلك لا يجوز لنا أن نحكم بخيانة الثورة العرابية، أو عمالـــة عرابي لمجرد أن الرجل بعد المنفى قد شاخ وخرف، وأصدر تصريحات خاطئة، أو عاد يطالب بثروته المصادرة.

وبتطبيق نفس المعيار؛ فإن الموقف الذي تعكسه مذكرات "**فهمي باشا**" من الثورة لا يحسب عليها أو عليه، عندما نضع في الاعتبار المناخ النفسي الذي كتب في ظله ما كتب؛ ومن ذلك مثلاً أن "**فهمي باشا**" (الذي يقارن د. المنشـــاوي بـــين وطنيته وخيانة عرابي دون مبرر) كانت له مواقفه الضعيفة في أواخر عهد الثورة، ولعلها هي التي دفعتـــه بعـــد ذلـــك للخلاف مع زملائه، ومحضر استجوابه إبَّان المحاكمة يعكس هذا الضعف، لدرجة وصل معها إلى اتهام نفسه بالخيانة لكي يهرب من المحاكمة أو يعفى منها، فمن المعروف أن "فهمي باشا" الذي كان وزيرًا للأشغال وواحدًا من أعظم مهندســـي

الاستحكامات العسكرية؛ قد وقع أسـيرًا فـي يـد الجـيش الإنجليزي الغازي، عندما كان يتفقد بعض المواقع العسكرية وهو بملابسه المدنية، وقد انتهز فرصة زيه المدني، فـذكر لمن أسروه أنه من أصحاب الأراضي في المنطقـة، ولكـن عملاء الخديوي توفيق كشفوا شخصيته للعسكريين الإنجليز، فظل أسيرًا إلى أن انتهت الحرب بهزيمة الجيش المصـري. وعندما بدأ استجوابه سعى لاتهام نفسه بالخيانة، فذكر للجنـة التحقيق أنه وقع أسيرًا باختياره، وأنه لم يكن ممن يؤيـدون "**عرابي**" في محاربته لإنجلترا؛ ولهذا سلم نفسه أثناء الحرب للغزاة؛ وهو ما لم يأخذ به المؤرخون الذين حفظوا لفهمـي باشا دوره كأحد زعماء الثورة، وكواحد من أعظم المهندسين العسكريين العرب الـذين اعتـرف العسـكريون الإنجليـز بمهارتهم في رسم خطوط الاستحكامات، واعتبروا قوله ذاك محاولة لإنقاذ الذات، بل إن "**عرابي**" نفسـه، الـذي كتـب مذكراته بعد صدور مذكرات "**محمود فهمي باشا**" وبها هـذا الهجوم القاسي عليه؛ قد اعتبر أَسْره خسارة عسكرية كبرى، وكأن باستطاعته أن يشهر بفهمي باشا مستخدمًا اتهامه لنفسه بالخيانة، فينتقم "**عرابي**" بذلك مما ذكره عنه "**فهمي باشـا**"؛

خروجًا على قوانين حرفة التاريخ، بصرف النظر عن الاختلاف في المناهج، ولست في حاجة إلى أن أتساءل: من منا الذي يسعى لتأييد وجهة نظره على غير أساس من العلم؟. الدكتور المنشاوي أم كاتب هذه السطور؟

٢- ٢- وفي محاولة للإعلاء من شأن "محمود فهمي باشا"؛ ذكر الدكتور "المنشاوي" أنه رفض أن يعود مع "عرابي" إلى مصر بعد صدور العفو، وآثر أن يموت ويدفن في منفاه.. وهي واقعة تنفيها الحقائق الثابتة التي تقول إن "محمود فهمي" قد مات ودفن في سيلان قبل التفكير في العفو عن "عرابي" بأكثر من ثمان سنوات، فلم يعرض على الرجلين أن يعودا فقبل أحدهما ورفض الآخر؛ لأن الرافض المزعوم عند العفو كان في رحاب الله منذ سنوات.. فكيف رفض؟!

فمن منَّا – مرة ثانية – الذي يسعى لتأييد وجهة نظره على غير أساس من العلم.. ومن قوانين الحرفة؟!

٣- وتنويعًا على لحن إضفاء قوة تصديق هائلة على مذكرات "فهمي باشا"؛ ذكر الدكتور المنشاوي أنها

كانت ممنوعة طوال العصر الملكي، وطـوال عهـد "عبد الناصر"، وأرجو ألا أكون مخطئًا أو متجنيًـا إذا استنتجت من هذا الجمع غير المبـرر أن "الـدكتور المنشاوي" يود أن يقول إن الملوك (الذين كانوا عملاء للاستعمار الإنجليزي)، و"عبد الناصر" (الـذي كـان عميلاً هو الآخر للاستعمار الصليبي) قد منعوا نشـر كتاب "فهمي باشا"؛ لأنه يفضح أحد عملاء الاستعمار وهو "عرابي" . وسواء صح ما استنتجته أو لم يصح، فإن الوقائع التي يسردها د. المنشاوي ليست صحيحة للأسف الشديد؛ إذ نشرت "مذكرات فهمي باشا" لأول مرة في العهد الملكي، بل في عام ١٨٩٥ بالتحديـد؛ أي في أواخر عهد "الخديوي توفيـق"، الـذي خـان الثورة وسلمها للإنجليز، أو في بداية عهد ابنه "عباس حلمي الثاني". ليس هذا فقط بل إن الوقائع تقـول إن أصول هذه المذكرات أرسلت للمرحوم "بطرس غالي باشا"، الذي شجع على نشرها بعد وفاة مؤلفها لسـبب واضح؛ وهو أنها تشوه الثورة على لسان أحد أبطالها.

وفي عهد "**عبـــد الناصـــر**"، ونتيجـــة لعـــدم وعـــي المسئولين عن جهازه الإعلامـــي، نشـــرت جريـــدة "**الجمهورية**" القاهرية في عام ١٩٥٦ (وكانت حتـــى ذلك الحين اللسان الرسمي لثورة يوليـــو المصـــرية) مذكرات "**فهمي باشا**" علـــى عـــدة حلقـــات. وفـــي عام ١٩٧١، وإبان الاحتفال بالذكرى التسعين للثورة العرابية؛ دفع الأستاذ "**عبد المـــنعم شـــميس**" نفـــس المذكرات للنشر مرة ثانية في جريـــدة الجمهوريـــة نفسها، وقد كنت بحكم عملي في الجمهوريـــة ممـــن اعترضوا بشدة على نشر المـــذكرات، وقـــد نبهـــت المسئولين في الجريدة، إلـــى أن المـــذكرات ســـبق نشرها، وأن ظروف كتابتها قد دفعت صاحبها إلـــى تشويه الثورة، وأن الأستاذ "**شـــميس**" لا يعلق علـــى ما ينشره أو ينبه إلى الخلل الذي تتضمنه المذكرات، وأن دفع مثل هذه المذكرات لقارئ الصحيفة اليومية غير المتخصص في التاريخ؛ خطـــأ بـــالغ وإهـــدار لبطولة الشعب المصري، وقد نجحت بعد مجهود في إقناعهم بإيقاف النشر.

وإذن فإن "**مذكرات فهمي باشا**" لم تكن مصادرة في العهد الملكي.. ولم تكن مصادرة في عهد عبد الناصر.. بل نشرت في العهد الأول عن عمد، وفي الثاني عن جهل.. فلماذا يذكر د. المنشاوي معلومات خاطئة؟!. ومن منا مرة ثالثة؛ الذي يسعى لتأييد وجهة نظره على غير أساس من العلم ومن قوانين الحرفة؟!

٤- وفي تعقيبه على ما كتبت، استخدم د. المنشاوي" مصطلحات لها معناها المحدد في مفاهيم البحث التاريخي والسياسي؛ "كالبرجوازية" و"البروليتاريا"، دون أن يلتزم بمفهومها العلمي الصحيح، وقد دفعه هذا إلى القول بأنني "غالطت" مغالطة "لا يجوز لي التعامي عنها" عندما اعتبرت "عرابي" برجوازيًا، بينما يراه هو "فلاح لم يدخل المدرسة، ولم يمتهن أي مهنة، ولم يتاجر، ولم يكن صاحب مصنع". ومن المفهوم لدى من يتبعون المنهج المادي التاريخي أن ما يحدد توصيف أي ظاهرة سياسية ليس حساب المواقع الطبقية لقادتها، فتلك المواقع جزء من ظاهرة موضوعية شاملة، وفي كتابي عن "الثورة العرابية"

اهتممت بالتغير الذي شمل البنى الطبقية في مصر، سواء نتج عن عوامل الصراع الطبقي في الداخل أو في الخارج، كما درست أبنيتها الأيديولوجية، وبرهنت من ذلك كله على أنها حلقة من حلقات الثورة البرجوازية المصرية، وبالإضافة إلى أن وعي الثورة ككل ليس تجميعًا حسابيًا لوعي قادتها؛ وإنما هو تفاعل موضوعي، فإنني رصدت في الكتاب الظروف الطبقية والشخصية والثقافية والسياسية التي جعلت من "عرابي" ذو ذهنية برجوازية.

ولعل عودة الدكتور المنشاوي للكتاب تقنعه بأن من حقه أن يرد، ولكن من واجبه أن يستخدم أسلوب العلم ومفاهيمه وتقاليده وطرائفه، وأبسطها أن يعرف المصطلحات قبل أن يستخدمها؛ فللقراء عقول، واحترامنا لعقولهم هو مقياس إخلاص كل منا لمنهجه..

وإذا كنت ممن يرون أن من حق "**الدكتور المنشاوي**" أن يفسر ظواهر تاريخنا العربي وفقًا لما يظن أنه الصواب؛ فلعله معي في أن فقهاء المسلمين كانوا على حق عندما وضعوا شروطًا للاجتهاد، فليس من حق أي إنسان أن يقول

أي كلام في أي موضوع، وليس من الاجتهاد مثلاً أن يصدر مجتهد حكمًا اعتمادًا على "حديث ضعيف" أو مشكوك في سنده، أو بين سلسلة رواته واحد من المشهورين بالغفلة.

وقد بنى رده كله على "وثائق" أوضحنا مدى ضعفها وتحيزها ولا موضوعيتها.. حرصًا على أن تسود حياتنا العقلية تقاليد علمية صارمة، فمن حقنا الديمقراطي أن نختلف، ولكن من واجبنا أن نحتشد للاختلاف بفهم للنص والمصطلحات، وبأدوات العلم ومناهجه وطرقه.

وتبقى نقطة خطيرة تتعلق بالمنهج المضاد الذي قدمه "**د. المنشاوي**" في تفسير الظاهرة القومية في عالمنا العربي، ولكم كنت أود لو أنه قد استند على أسلوب علمي في إثبات دعواه بأن كل الحركات القومية والمفكرين القوميين، وحتى دعاة التجديد الإسلامي، كانوا عملاء للغرب الصليبي الذي لم يكن له هم إلا تحطيم الخلافة الإسلامية العثمانية. وما أظن أن المجال يسمح بإعادة تفسير ظاهرة الاستعمار وتطورها من الكولونيالية إلى الإمبريالية، إلى الاستعمار الجديد، وموقع حركاتنا القومية وفكرنا القومي في مرحلتيه البرجوازية والبروليتارية، في مقاومة الاستعمار الغربي، بما

يؤكد "**للدكتور المنشاوي**" أن فكرته غريبة عن العلم ومناهجه، كما أن محاذيرها السياسية اليوم أفظع من أن تحتمل، فليس أدعى للخوف من أن ننقلب من المطالبة بوحدة قومية تتجاوز التجزئة، إلى تسييد منهج الدكتور الذي سينتهي غالبًا بتحطيم "أقطارنا" العربية إلى شظايا طائفية، وتحت شعار المطالبة بعودة الخلافة الإسلامية!. ولمجرد تسجيل وجهة نظر مضادة لم تكن مطروحة في مقالي الذي علق عليه د. المنشاوي؛ أرصد الملاحظات التالية:

١) أن "**الدكتور المنشاوي**" – والمدرسة التي ينتمي إليها – قد حكم في مقال قصير على ثلاثة من زعماء حركة التحرر الوطني المعادية للإمبريالية بالخيانة (**عرابي، وسعد زغلول، ومحمد عبده**) لمجرد أنهم كانوا يطالبون باستقلال أقطارهم عن تركيا.

٢) إن الخلافة العثمانية مقدسة عند "**د. المنشاوي**"، في حين أنه لم يذكر مثالاً واحدًا يجعلنا نأسى على تحرر أقطارنا العربية من هيمنتها الاستعمارية، فلم يكن بين خلفاء هذه الإمبراطورية، – إلا فيما ندر – من تنطبق عليه شروط الإمامة كما يذكرها فقهاء المسلمين، إنهم لم يكونوا فقط

فسقة وظالمين ومتآمرين، بل كان معظمهم مجرمين إجرامًا سافرًا (سليمان القانوني.. وعبد الحميد خان مثلاً)، ومنذ دخل العثمانيون أمتنا العربية غزاة ومستعمرين، تدهورت أحوالها الاجتماعية، وتعرضت للاستنزاف الاقتصادي، بل وحرمت من الطبقات التي كانت قادرة على تطوير إنتاجها ودفعها إلى الأمام، كما فعل السلطان "**سليم الأول**"، الذي نزح الصناع المصريين إلى الأستانة، فتدهورت الصناعة المصرية، وفقدت مصر مكانتها التي كانت تحتلها في التجارة الدولية في عصر سلاطين المماليك.

٣)وفي حين يقبل "**الدكتور المنشاوي**" ببساطة أن يتنازل عن عروبته أو مصريته، فيتهم كل من طالب بها يومًا بالخيانة والعمالة للاستعمار الغربي الصليبي؛ ينسى أو يتناسى أن "أمراء المؤمنين" من خلفاء آل عثمان والأتراك العثمانيين؛ لم يكفوا يومًا عن احتقار قوميتنا، وعن كبتها واضطهادها، واحتقارها، وتعاملوا مع شعبنا العربي دائمًا باعتبارهم قومية متفوقة؛ وهو أمر لم يأتِ

به الإسلام، ولا يجوز أن يبكي أحد على خلافة تقوم على إهدار الدين الذي تتقنع به لتحكم وتضطهد.

٤) إن مواقف بعض السلاطين العثمـــانيين مـــن التصـــدي للاستعمار الغربي؛ لم تكن دفاعًا عن حقوقنـــا القوميـــة، ولكنها كانت حرصًا على هيمنتها الاستعمارية.

٥) إن "**الدكتور المنشاوي**" لو رجع إلى مصادر متعددة غير مذكرات فهمي باشا ليدرس باهتمام موقف تركيـــا مـــن الثورة العرابية؛ لعلم أن "**عرابي**" قد احتفظ بعلاقات طيبة – وحتى آخر لحظة – مع "**الســـلطان عبـــد الحميـــد**"، الخليفة العثماني وقتها، لدرجة أنه كان محســـوبًا عليـــه، وأن الذي فض التحالف هو السلطان الذي خضع لضغط دول الغرب "الصليبي"، فأصدر إعلان العصيان الشهير، الذي قال فيه إن "**عرابي**" خـــارج علـــى ولـــي الأمـــر **(الخديوي توفيق)**، وأن محاربته للإنجليز هي عصـــيان للخليفة، وأن من يحارب في صفه سيدخل النار.. وهـــو الإعلان الذي أثر تأثيرًا خطيرًا على جنود عرابي، وكان أحد أسباب الهزيمة.. التي أدخلت "مصـــر" إلـــى "نـــار" الاحتلال الإنجليزي، بمعونة من رجل كان يـــدعي أنـــه

خليفة رسول الله ﷺ. ولعل في ذلك ما يؤكد له أن "**عرابي**" لم يكن "صنيعة" للغرب الصليبي لتحطيم الخلافة، ولكن خليفة المسلمين هو الذي تحالف ضد "**عرابي**" مع الغرب الاستعماري.

تلك ملاحظات سريعة على تعقيب سريع، لكن القضية المحورية تنشد اهتمامًا لعله يدفع "آفاق عربية" لأن تطرح للحوار ورقة عمل حول منهج دراسة التاريخ العربي بين الرؤية الدينية والقومية والطبقية، آمل أن أنجزها في وقت قريب.

مصطفى كامل
مفكرًا برجوازيًا

قيم "الأستاذ غربال" موقف "**مصطفى كامل**" من قضايا عصره الاجتماعية تقييمًا صحيحًا؛ فهو عنده ينشط انطلاقًا من "قاعدة خالية من كل تعقيد، ومن كل شطارة؛ لمصر عدو واحد هو الاحتلال، ولمصر مقصد واحد هو الجلاء، وما عدا ذلك فتفصيل له وقته: الإصلاح الحكومي وغير الحكومي، الحكومة النيابية، تسوية أمر الامتيازات، السيادة العثمانية؛ كلها حقًا أشياء مهمة، وأشياء ينبغي ألا تهمل، ولكنها لا ينبغي مطلقًا أن تطغى على المقصد الأساسي؛ الجلاء، أو تضعف من مقاومة العدو الأصلي؛ الإنجليز"(١).

ذلك موقف نجد شبيهًا له في مقولة "**سعد زغلول**": "يقولون أين برنامجكم؟ فنقول: نحن لسنا بحزب، وإنما نحن وفد موكل عن الأمة يعبر عن إرادتها في موضوع عينته لنا؛ وهو الاستقلال التام، فنحن نعمل لهذه الغاية وحدها، وإني

أعدكم إن شاء الله أني عند بلوغها أتنحى عن العمل، فلا تروني أعمل، ولا تسمعونني أتكلم. أما المسائل الداخلية: هل يكون التعليم إجباريًا؟. مجانًا أو بمصاريف؟. هل يجب في الأمور الاقتصادية أن يكون هناك فوائد على الديون؟. هل نزرع القطن في ثلث الزمام أو نصفه.. فهذه مسائل أترك الأمر فيها لمن هو أعرف مني"[٢].

وصحيح أن نشاط الزعيمين العملي لم يخلُ من إدلاء بالرأي في هذه المسائل، لكنه كان خافتًا على أي حال، دفعت إليه استحالة الفصل بين مسألة الجلاء أو الاستقلال، وبين مسائل الإصلاح الاجتماعي؛ إذ لم يكن الاستعمار مجرد إحساس نفسي لدى المصريين، لكنه كان حقيقة مادية **واقعية** تؤثر في حياة الناس ومصالحهم، وتؤثر على فوائد الدين ومساحة المنزرع من القطن، وعلى سياسة التعليم؛ وبهذا فرض المستعمر على من ينشط ضده أن ينشط ضد واقع اجتماعي محدد له خصوصيته، وأن يصوغ بالتالي مطالب محددة في مسائل الإصلاح الاجتماعي، أيًا كان حظ هذه المطالب من الصواب أو التكامل.

بيد أن الظاهرة الواضحة في حلقات الثورة الوطنية المصرية ذات الأفق البرجوازي؛ هو ذلك الانفصال النسبي في رؤيتها بين قضية التحرر السياسي، وقضية الإصلاح الاجتماعي، لا نعني بهذا أنه كان عليها أن تمد بصرها إلى أفق اشتراكي، ولكن أن تعطي اهتمامًا للقوى الاجتماعية التي تتحالف معها في عدائها للاستعمار، والتي تشكل جيشها المقاوم ويدها الضاربة، وأن تصوغ – وقد وضعتها ظروف النمو الاجتماعي في مركز القيادة – برنامجًا يكفل حشد هذه القوى خلفها لمواجهة العدو الرئيسي والمشترك؛ وهو الاستعمار.

تلك ظاهرة نراها بوضوح في تردد قيادة الثورة العرابية عن صياغة برنامج فلاحي، يكفل حشد الفلاحين معها بفاعلية في جبهة الثورة، إلى أن أملى "**عرابي**" على "**بلنت**" رسالته الشهيرة إلى جلادستون، وهي واضحة في تركيز "**مصطفى كامل**" في مرحلة طويلة من نضاله على القضية السياسية بالدرجة الأولى، إلى أن استكمل خليفته "**محمد فريد**" بعض هذا النقص، وهي واضحة فيما قاله سعد زغلول، وفيما انتهى إليه الأمر على عهد خليفته من تطور في الاهتمام

بمسائل الإصلاح الاجتماعي، تبلور عندما عقد الوفد المصري أولى مؤتمراته في عام ١٩٣٥، فأبدى آراء فيها بعض تفصيل عن تلك المسائل، ثم هي واضحة أيضًا في ضعف كافة المنظمات الحزبية للبرجوازية المصرية في حلقات ثورتها المتتابعة، وفهم هذه القيادات للوحدة الوطنية بشكل ينفي عنها أي طابع للتنوع الاجتماعي، ولحقوق الطبقات الاجتماعية التي تتحالف على هدف مقاومة الاستعمار، فالحزب الوطني – في مرحلته العرابية – هو الأمة كلها بلا قواعد تنظيمية وبلا برنامج اجتماعي متبلور، والحزب الوطني – على النمط الذي قاده "**مصطفى كامل**" – هو ذلك نفسه، أما الوفد المصري فإن "**سعدًا**" كان بليغًا فيما وصفه به. ولقد يصح مع هذا أن نعتمد – ببعض التحفظ – ما خرج به "**لانداو**" من دراسته للأحزاب المصرية؛ إذ رأى أنها "كانت تشترك في النظرة إلى موضوع واحد هو التعليم، وكانت أقل اهتمامًا بالمسائل الداخلية والثقافة والاجتماع والاقتصاد.. واختلفت نظراتهم في الاهتمام ببقية المسائل، لكنهم جميعًا لم يعطوا الاهتمام الكافي لرفع مستوى أبناء جلدتهم البؤساء في الريف،

تمركزوا في المدن، ووجهوا جهودهم المكثفة نحو الاحتلال.. وعلى كل حال؛ ففي اتجاههم لمناقشة موضوع الاحتلال البريطاني، ودرجات المقاومة التي أعلنوها أو أبدوها.. كان شكل الاختلاف بين حزب وآخر"[٣].

وإذا كنا مع هذا كله نستطيع أن نسجل على حلقات الثورة الوطنية المصرية ذات الأفق البرجوازي – ما سبق منها حركة "**مصطفى كامل**" وما تلاها – هذا الافتقاد لشمول الرؤية، وعدم وعيها بترابط قضية الاستقلال الوطني بقضية الإصلاح الاجتماعي، فإن هذا التسجيل لا يكون كاملاً إلا إذا رصدنا أن الطبقة الوسطى المصرية في حركتها السياسية، كانت تنقسم إلى "**يعاقبة**" يضعون القضية الوطنية في بؤرة الاهتمام، ويعادون الاستعمار بلا هوادة، ويأنفون من الالتفات إلى مسائل فرعية كالإصلاح الاجتماعي، "**وجيروند**" يضعون مسألة الإصلاح الداخلي في بؤرة اهتمامهم، وقد يرون أن الأمة لم تؤهل بعد ماديًا لنوال الاستقلال، وقد نرى من الأولين قيادات مثل؛ "**عرابي**" و"**مصطفى كامل**"، و"**محمد فريد**"، و"**سعد زغلول**"، و"**مصطفى النحاس**"، وقد نرى في الجيروند رجالاً مثل؛

"**شريف**"، و"**لطفي السيد**"، و"**عدلي يكن**"، و"**محمد محمــود**".

لقد كان اجتهاد اليعاقبة صحيحًا رغم نواقصه؛ إذ إن أنفــتهم من الخوض في مسائل الإصلاح الداخلي خلخلت من قدرتهم على حشــد كافــة الطبقــات الخاضــعة لظــروف النهــب الاستعماري وتنظيمها، وقللت بذلك من قدرتهم على مواجهته بأسلم الطرق، لكن اجتهاد الجيروند كان اســتدراجًا للقــوى الوطنية على دروب فرعية، بتصــوره أن هنــاك إمكانيــة للإصلاح الــداخلي أو الاجتمــاعي فــي إطــار الســيطرة الاستعمارية، لكن الطرفين في كل الأحوال كانا ينطلقان من أرضية مصالح شريحتين من شرائح طبقة واحــدة، وكــان اجتهاد كل منهما هو الممكن الوحيد فــي ظــروف نشــأتها ونموها، وفي ظروف المد الاستعماري العالمي على زمــن محاولتها القيام بالحلقات المتتالية من ثورتها.

وسنكون بالقطع خاطئين وخطاة إذا لم نضع في اعتبارنــا الظروف التي نشط "**مصطفى كامل**" في إطارها، والتي كانت عسيرة المواجهة؛ فقد نشأ الرجل في العصــر الــذي تــلا إجهاض الثورة العرابية، ووقوع مصر في قبضة الاحــتلال الإنجليزي، وقد شهدت السنوات التاليــة لــذلك – بتلخــيص

الأستاذ الرافعي – "خضوع الحكومة المصرية لأوامر القنصل البريطاني العام، وشهدت إلغاء الجيش المصري، وتأليف جيش جديد هزيل، قائده وكبار ضباطه من البريطانيين، وشهدت النفوذ البريطاني يتغلغل في شئون الحكومة كافة؛ من سياسية، وحربية، ومالية، وتشريعية، وإدارية. شهدت إلغاء الدستور الذي نالته سنة ١٨٨٢، وتأليف هيئة شورية لا حول لها ولا قوة، شهدت نوعًا من الحماية مضروبًا على مصر، ثم شهدت فوق ذلك استسلام رجالات مصر لإرادة العميد البريطاني، وتقرب أكثرهم إليه، والتماسهم الزلفى لديه، و"**اللورد كرومر**" هو صاحب الأمر والنهي في شئون الحكومة، يتدخل في كل وزارة بواسطة الموظفين الإنجليز الذين كانوا على رأس المصالح المهمة، فالسردار والضباط البريطانيون على رأس الجيش، والبوليس تحت إمرة المفتش البريطاني العام، والمالية في يد المستشار المالي، والأشغال في يد وكيل الوزارة البريطاني، والحقانية منذ سنة ١٨٩١ في يد المستشار القضائي، وفي رياسة الوزارة "**مصطفى فهمي باشا**"، أكثر الوزراء خضوعًا للاحتلال الإنجليزي واستسلامًا له"(٤).

في تقريره الشهير الذي كتبه "**اللورد دوفرين**" إثر الاحتلال؛ حدد خطوط السياسة الاستعمارية في مصر، تلك التي طبقها "**اللورد كرومر**" باقتدار على مدى ربع قرن؛ وهي سياسة تقوم على أربعة محاور، فهي تسعى إلى سيطرة سياسية، تتمثل في المركز الممتاز للمعتمد البريطاني، والتوسع في توظيف الأوروبيين في الإدارة، وسيطرتهم على البوليس والجيش، وهي تسعى لاستكمال هذه السيطرة بالمجلس التشريعي الصوري، لضمان صدور القوانين معبرة عن مصالح الاحتكارات الأوروبية، ثم هي تحرص على امتيازات الفئات العليا من البورجوازية الزراعية بهدف استغلال وضعيتها المسيطرة اجتماعيًا لتطويع المجتمع كله للسيطرة الاستعمارية، وهي أخيرًا تنحو إلى البدء بسياسة زراعية الهدف منها خلق طبقة من صغار الملاك، يتمشى وجودها مع سياسة الاستغلال الاستعماري؛ إذ تلعب دور المستهلك النشط للسلع المصنعة في إنجلترا، والمنتج النشط للمادة الخام، وتقوم سياسيًا بدور الموازنة مع كبار الملاك الذين قد يطمحون في المستقبل لتكرار محاولتهم للمشاركة في السلطة، كما فعلوا على زمن الثورة العرابية. جوهر تلك

المحاور كلها هو تطويــع الاقتصـــاد المصـــري للقـــوانين الاقتصادية للمستعمرة؛ أي تحويل مصر إلى جزء من السوق الاستعماري، تورد المواد الخام وتستورد السلع المصـــنعة، وتصدر إليها رءوس الأموال(٥).

ومن الطبيعي أن تطبيق هذه السياسة قــد ولــد بعــض الظواهر الجانبية، لعل أخطرها أن "**اللورد كرومر**" بدأ يطبقها في أعقاب الفوضى المالية التي نتجت عن كارثــة الــديون، وعقب ظروف التقلب الداخلي التي شهدتها مصر في شهور الثورة العرابية، وجاء تطبيق هذه السياسة ليوحي بأن هنـــاك بعض الاستقرار السياسي والرواج الاقتصادي قد حدثا نتيجة لاحتلال الإنجليز لمصر، وما أكثر ما فخر "**اللورد كرومـــر**" بأنه صديق أصحاب الجلاليب الزرقاء، ونصير الفلاحــين، وما أكثر ما من عليهم وعلى المصريين كافة؛ بأنـــه حســن وسائل الري، ونشر الرخاء وألغى الكرباج والسخرة، وخفف الضرائب، وأنقذ المصريين من مظالم عهد إسماعيل؛ لـــذلك لم يكن غريبًا أن يصف سنوات عمله في مصر بأنها "ســـني الإصلاح".

ونظن أن "**الدكتور هيكل**" كان مبالغًا فيما رصده من أن الحكم البريطاني لمصر قد خفف الأعباء المالية، فقبل المصريون جهلهم، وضعفوا أمام المحتل، واعتبروا كل شيء هين ويسير ما دامت الضرائب المرهقة خففت، ومادامت السخرة والكرباج قد ألغيت(٦)، وعنده أن ظلم "**إسماعيل**" قد هون على الناس استبداد الإنجليز(٧).

لكن هذه المبالغة – أيًا كانت أهدافها – لا تنفي أن المرحلة الأولى من تطبيق السياسة الاستعمارية لم تستفز عداءً حادًا، وخاصة لدى الشرائح ذات المصالح الاقتصادية التي أبدلها الاحتلال من بعض عسرها يسرًا، بيد أن هدف الإصلاحات الكرومرية كان تهيئة أوضاع، تكفل مزيدًا من النهب الاستعماري(٨).

على أن المناخ العام بعد ذلك كله كان مناخ يأسٍ بالغ ومميت.. يصفه الرافعي فيقول: "كان الرجال البارزون في مصر إما منزوين في دواوين الحكومة، متربعين في المناصب، وبعضهم أعوان الغاصب، وإما منصرفين لأعمالهم الخاصة في المحاماة أو الطب والزراعة والتجارة، والذين أدركوا منهم الثورة العرابية، أو كانوا من رجالها،

كانوا متأثرين بالروح العامة التي خيمت على البلاد؛ روح الخضوع والاستسلام"(٩).

في رسائل "**مصطفى كامل**" الخاصة إلى "**جولييت آدم**"؛ كان يصف مصر دائمًا بأنها وطن شقي وتعس، إلى آخر درجات التعاسة(١٠)، ويبدو أن سبب تلك التعاسة يرتبط بشكواه المتكررة في رسائله لصديقه "**فؤاد سليم**"؛ مما يسميه "ضعف الهمم عندنا وخور العزائم"(١١)، ودهشته لأن مصر التي يبلغ تعدادها ثمانية ملايين نسمة، ومع ذلك "تريد أن تأتيها الحرية وهي نائمة فتوقظها من نومها"(١٢)، وأنهم عنده "أمواتًا أو متماوتين"؛ لذلك صرخ يائسًا من اليأس: "دعني بالله من هذه الأمة التي بلاني الله بأن أكون واحدًا من أبنائها"(١٣).

وإذن فإن "**مصطفى كامل**" كان ينشط ضد ريح قوية، من هنا يكون طبيعيًا أن تكون دعوته السياسية على ما هو معروف لنا جميعًا، كما أنه كان طبيعيًا أن تكون دعوته للإصلاح الاجتماعي أكثر خفوتًا، وخاصة في بداية حركته؛ إذ كان الاستعمار قد سحب بعض الأرض من تحت أقدامه بما أحدث من تغيير في الأوضاع الاجتماعية، خفتت معه

حدة التناقضات الاجتماعية بعض الوقت؛ إذ كانت المقارنة دائمًا بين عصر "**إسماعيل**" في مظالمه، وإصلاح "**كرومر**" المزعوم.

والدائرة السياسية لحركة "**مصطفى كامل**" عامل أساسي في خفوت اهتمامه بالإصلاح الاجتماعي؛ فقد اعتمد في حركته السياسية أساسًا على استغلال التناقضات داخل الجبهة الإمبريالية، محاولاً حفز دول أوروبا أن تحمي مصالحها في مصر بإجهاض محاولة إنجلترا للاستئثار بكل شيء، مؤكدًا أن استقلال مصر يحمي هذه المصالح. من هنا ظل نشاطه لفترة طويلة دعاية خارج الحدود، لا يستخدم فيها موضوعات الداخل إلا إذا أراد أن يؤكد لأوروبا أن الحكم الإنجليزي فاسد لا يعمل من أجل سداد ديونها، أو يؤكد لها عمل هذا الحكم ضد مصالحها؛ فهو يكثر من استفزاز الفرنسيين بتذكيرهم بتقلص نفوذهم في الثقافة والتعليم(١٤)، وينبههم وغيرهم من الأوروبيين إلى أن هدف إنجلترا هو هدم كل نفوذ أوروبي في مصر إلا نفوذها(١٥)، ومع وعيه بأن الحركة داخل مصر مهمة، وأن المصريين لن يكسبوا من تدخل الدول لطرد الإنجليز إلا أن يصبحوا مستعمرة دولية،

طالما هم لا يتحركون ولا يكونون قطبًا فاعلاً في الصراع[١٦]؛ إلا أن هذا الوعي لم يتحول إلى حركة في الداخل إلا مع أوائل القرن، بإنشاء "اللواء"، والدعوة لإنشاء المدارس، ولم تقو هذه الحركة وتنتظم إلا قبل وفاته بقليل، عندما أنشئ الحزب الوطني.

ومن الطبيعي أن تكون تحالفات "**مصطفى كامل**" السياسية عاملاً مؤثرًا فيما ينزع إليه من دعوات للإصلاح الاجتماعي، فنحن نعرف أنه كان حليفًا للسلطان العثماني، وللخديوي عباس، ولدول أوروبا – وخاصة فرنسا – في مرحلة طويلة من كفاحه، ولهؤلاء جميعًا شروطهم للتحالف؛ معلنة أو غير معلنة، كان "**مصطفى كامل**" يضعها في اعتباره باستمرار في نشاطه المعلن، لكن المؤكد أنه كان أكثر تحررًا منها في نشاطه غير المعلن؛ فالخديوي عباس مثلاً كان يبيع الرتب والنياشين، وكان يصارع من أجل السيطرة على الأوقاف، ويرتكب في ذلك جرائم لم يحتج عليها "**مصطفى كامل**" علنًا، لكنه وبخ الخديوي عليها بشدة فيما بينهما، كما روى "**محمد فريد**" في مذكراته[١٧]. ويدخل من بين هذه التحالفات أنه كان يضع حالة الشعب المصري في اعتباره،

حريصًا على ألا يستفز تقاليده الاجتماعية وموروثاته الدينية والثقافية. لكن هذا الحرص كان يتجه أحيانًا إلى تملق هـذه التقاليد والموروثات؛ إذ رأى أن في ذلك استفزاز للمصريين لكي يعادوا الاحـتلال، أو خضـوعًا لاعتبـارات أوضـاع الصراع السياسي التي كانت قائمة في عصره.

في ضوء هذه الظروف كلها حدد "مصطفى كامل" إطـار حركته بقوله: "إننا نبني نجاحنا في عملنا على أمرين: الأول خارجي؛ وهو انتظار فرصة الحـوادث الدوليـة، والثـاني داخلي؛ وهو نشر العلوم والمعارف بين إخواننا المصـريين، والتشهير بهفوات الاحتلال الإنكليزي لنرقي العقول، ونبغض القلوب في الغاصبين؛ وبذلك تقترب الأمة شيئًا فشـيئًا مـن الوطن، حتى تلتف حوله، وتصير وإياه جسمًا واحدًا لا قدرة لأي طائفة من الناس أو أي حكومة مهما كانـت قوتهـا أن تعبث بكيانه أو تفصل أجزائه"[١٨].

برغم هذه الظروف كلها؛ فإن المنهج العام الـذي عـالج "**مصطفى كامـل**" من خلاله موضوعات الإصلاح الاجتماعي كان منهجًا ليبراليا قوميًا؛ فهو يبعث الـروح القوميـة لـدى المصريين، ويستفزهم لبناء حاضر مجيد كماضيهم المجيـد،

وهو ينحو إلى تحطيم الطابع الشمولي للدولة المصرية، هادفًا إلى نظام ديمقراطي على النمط الليبرالي. وصحيح أن التحالفات السياسية فرضت عليه أحيانًا أن يبدو عثمانيًا، لكنه أصبح من المؤكد الآن أنه كان واعيًا بحجم المناورة في هذه الدعوة[١٩]، كما كان واعيًا بظروف تحالفه مع فرنسا[٢٠].

وفي هذا الصدد يرصد "**صبحي وحيدة** ملاحظة جديرة بالالتفات حقًا، فعنده أن "**مصطفى كامل**" هو أول مفكر مصري نقرأه، فنكاد لا نجد له إلا ثقافة غربية، يختلف حظها من العمق والاتساع، ولكنها غربية في جوهرها وطابعها[٢١]، فهو ابن مهندس تربى في المدارس الأميرية، وخدم في الجيش، واختلف هو أيضًا إلى المدارس الأميرية، فلم يتصل بالأزهر صغيرًا أو كبيرًا، ثم التحق بالمعاهد الفرنسية في القاهرة ثم فرنسا[٢٢] ويجزم "**صبحي وحيدة**" بأن "**مصطفى كامل**" هو "بلا منازع أول مصري اكتمل لديه الوعي المصري، وأدى هذا الوعي تأدية يشعر بمعناه شعورًا لا تردد فيه"[٢٣].

وانطلاقًا من هذا الوعي كان "**مصطفى كامل**" واحدًا من دعاة بناء مصر كدولة قومية متحضرة، حدد غايته بأن يرى

"مصر، مصر العلم، مصر الحرية، مصر النعيم مرة أخرى؛ لأنها إذا كانت قد بلغت في زمن من الأزمـــان مـــن ســـمو الحضارة والعلم ما لم تبلغه أمة في الوجود، فقد كان ذلك من عمل أبنائها الأولين. ولما كنا نعتقد أننا من ســـلالة أولئـــك الذين فخر بهم التاريخ، وعدوا في زمانهم أساتذة العالم؛ بذلنا كل ما في وسعنا للتشبه بهم والنسج على منوالهم"[٢٤]؛ وهـــذا الفخر بالقومية المصرية لا ينظر إلى جانبها المغلـــق، لكنـــه ينحو إلى التمسك بجانبها المتحضر، فهو يـــرى أن تـــاريخ مصر "آهل بالعظمة وقوة السلطان، حافل بأســـاطيل البحـــر وجيوش البر ودور العلم، ومعامل الصناعة، وكل صـــنوف القوة"؛ لذلك يتذكر ويذكر غيره بأن "الأمة المصـــرية أمـــة اكتشف فيها التاريخ معدناً من أثمن المعادن قـــدرًا وأســـماها منزلة؛ ألا وهو الذكاء المصري"[٢٥]، ومع فخره الدائم بمـــا بناه الأولون وشيده الســـالفون[٢٦]، فهـــو يـــدعو المصـــري المعاصر إلى التحرك لبنـــاء مصـــر الجديـــدة، مؤكـــدًا "أن المصري إذا تربى وتهذب كان رجلاً كاملاً عارفًا لحقوقـــه، قائمًا بواجباته"[٢٧].

وعند "**مصطفى كامل**" أن هناك أمة مصرية هي "خير الأوطان وأشرفها، وأن أمتنا العزيزة أعرق الأمم في المدنية وأكرمها"[٢٨]، وبتعريفه فإن الأمة "عائلة واحدة مرتبطة الأعضاء، متماسكة الأجزاء، متضامنة الحقوق والواجبات، يفتخر كل فرد فيها بما أتاه بقية الأفراد"[٢٩]، وحدتها الفرد، فهي "الفرد متكررًا، فإذا قام كل واحد بواجباته وأصلح المعوج من أموره؛ صلحت أحوال المجموع، وردت إلى الأمة حريتها وسعادتها، ولبس الوطن ثياب الحياة والقوة والعافية"[٣٠].

وهذه الأمة يجمع بين أفرادها تضامن قومي أو أهلي، وسنة هذا التضامن تقضي – كما يقول – "على كل فرد أن يعمل لتعميم السعادة والخير بين سائر الأفراد، حتى تزداد رابطة هذا التضامن (أي رابطة الوطنية) قوة ومتانة"[٣١]؛ لذلك فإن الوطنية تعني المساواة في التكاليف العامة والواجبات العامة، "فلا تمييز فيها بين الصغير والكبير والغنى والفقير، بل كلنا سواء أمام مصر، وكل واحد منا مسئول عن مصائبنا، مطالب بخدمتها وإعلاء قدرها"[٣٢]، وانطلاقًا من هذه المسئولية ينبه إلى ضرورة الاتحاد

أو الوحدة بين أفرادها، وعنده أن أصل هذا **الاتحاد في** "كل أمة شعورها باتحاد مصلحتها، واتحاد واجباتها نحو الوطن المشترك"[٣٣].

ومع صحة هذا المفهوم في ظروفه بشكل عام؛ إلا أن "**مصطفى كامل**" قد غفل عن رؤية أي نوع من أنواع الصراعات القومية أو الاجتماعية في جسد هذه الأمة التي كان يوقظها، وفي هذا الصدد ينبه "**محمد زكي عبد القادر**" إلى أن أنصار "**مصطفى كامل**" البارزين كان من بينهم بعض كبار الأتراك والجراكسة، أو من ينتمون إلى أصل تركي أو جركسي[٣٤]، ويرصد "**لانداو**" أن "**مصطفى كامل**" كان يظن أنه لا يوجد صراع اجتماعي أو قومي في مصر، ويرى أن الخلاف بين الأتراك والجراكسة والمصريين قد طوته أسباب الإهمال[٣٥]، وما يؤكد ذلك أيضًا أن تحليل "**مصطفى كامل**" لأسباب إجهاض الثورة العرابية أدان بشدة الخلاف بين الجراكسة والمصريين، واعتبره عاملاً هامًا في فشل الثورة واحتلال مصر[٣٦].

وانطلاقًا من هذا التحليل؛ فإن مفهوم "**مصطفى كامل**" للوحدة القومية قد اتجه إلى التأكيد على وحدة عنصري الأمة

من المسلمين والأقباط، رغم اتجاهاته الإسلامية الواضحة، ورغم تعقد هذا الموضوع آنذاك بحكم المحاولة الإنجليزية الرامية إلى احتضان الأقباط تحت مظلة الوحدة الدينية التي تجمعهم بالمحتلين من جانب، وارتباط "**مصطفى كامل**" بالتحالف السياسي مع الخليفة العثماني من جانب آخر، وحرصه على ممالأة الشعور الديني لجماهير الشعب من جانب ثالث. ونحن نلمح في تاريخ "**محمد فريد**" للسنوات من ١٨٩٢ – ١٨٩٥ ضيقًا شديدًا يصل إلى حد التعصب، سببه شعور بممالأة الاحتلال للأقباط في تولي الوظائف العليا؛ قضائية وإدارية على حساب المسلمين[٣٧].

ويبدو أن "**مصطفى كامل**" في بواكير حياته السياسية كان مقتنعًا إلى حد كبير بفكرة الدولة الثيوقراطية؛ وهذا واضح فيما كتبه في مجلة المدرسة، مهاجمًا "الخسرة المموهين، والكفرة الخاسرين، الذين يقولون إن القرآن أنزل لعصر لا لكل العصور، ولقوم لا لكل الأقوام"[٣٨] وفي ربطه المتكرر بعد ذلك بين المدرسة والمسجد، ودعوته للتعليم الديني بحرارة[٣٩]، لكننا نرجح أن "**مصطفى كامل**" كان ينحو في ذلك نفس النحو الذي نحاه عبد الله النديم؛ وهو فيما نعلم

أحد الذين أثروا فيه، والذي كان يفرق بين "العصبية الدينية" بمعنى وحدة من يدينون بدين معين لأداء شعائره وإعلاء شأنه، وبين "التعصب الديني" بمعنى الحض على كراهية الأديان الأخرى(٤٠).

لكن ذلك كله لم يمنع وجود تناقض واضح بين رؤية "**مصطفى كامل**" الليبرالية في جملتها، والتي كانت تفرض عليه أن يكون علمانيًا، وبين رؤيته للعلاقة بين الدين والدولة، ومع إقراره بأن أمم الغرب قد بلغت من المدنية أقصى ما تبلغه الأمم بفضل تمسكها الشديد بأوطانها، وتفانيها في محبتها والدفاع عن استقلالها، فهو ينفي الظن بأن المدنية الغربية تقتصر على الدعوة إلى محبة الوطن دون الدعوة إلى مجد الدين، ويؤكد أن الصراع بين الإمبراطورية العثمانية ودول أوروبا إنما هو صراع ديني، مؤكدًا أن الدين في أوروبا أساس السياسة، لكنه يعود في نفس النص ليؤكد فكرة مناقضة لهذا كله، مبشرًا بقومية مصر؛ فيقول: "نحن في مصر أمة مشتركة، جزء منها هو الأقباط، وجزء عظيم هو المسلمون، وعلينا واجبان عظيمان: واجب ديني، وواجب وطني؛ فالواجب الديني يحتم على الأقباط أن يحافظوا على

عقيدتهم أشد المحافظة، ويدافعوا عنها أقوى الدفاع، ولا ملامة عليهم إذا عطفوا على إخوانهم في الدين والعقيدة، أما واجبنا الوطني فهو العمل باتحادٍ تامٍ بين المسلمين والأقباط، وغيرهم ممن أصبحت مصر وطنًا لهم لخدمة هذه الديار العزيزة، والسعي وراء استقلالها وحريتها، ولم نجاهر بغير ذلك طول حياتنا، بل جاهرنا بأن المسلمين والأقباط في مصر أمة واحدة، وأن الدم الذي يجري في أغلب مسلمي مصر هو نفسه الدم الذي يجري في عروق الأقباط، وإلى هذا تنتهي الدعوة للاتحاد الجنسي والاتفاق الوطني"(٤١).

وكما غفل "**مصطفى كامل**" عن الصراع القومي بين الأجناس التي تقطن مصر، ووفق بين دعاة القومية ودعاة الثيوقراطية، ذلك التوفيق غير المحكم بتشبيبه بمصر كوطن، ودعوته إلى تبعيتها لدار الخلافة، وبإحيائه للوطنية، ومهاجمته أحيانًا للقومية؛ فقد غفل أيضًا عن رؤية الصراع الاجتماعي، أو رآه بدرجة معقدة ومختلطة. ويؤكد "**لانداو**" أن برنامج الحزب الوطني قد خلا من أي اهتمام بالمشكلة الاجتماعية في مصر، كما أن "**مصطفى كامل**" لم يعر أي اهتمام يذكر في خطبه أو مقالاته بالفلاحين(٤٢).

وبينما نجد له أفكارًا اجتماعية صحيحة، فإن ما يرتبه على هذه الأفكار ليس بنفس الدرجة من الصحة؛ فهو القائل: "الأغنياء ليسوا في سعة من العيش وراحة البال إلا بالفقراء، فصاحب المزرعة لا يأخذ من أرضه ذهبًا إلا بفأس الفقير وقوة ساعده، وما لنا نذهب بعيدًا وهذه السراي العالية البنيان المشيدة الأركان لم تقم إلا بالفقراء، فالفقراء هم قوة الأمة، وساعدها العامل، يحملون الأغنياء على أكتافهم، فإن أخلوا بهم يومًا أسقطوهم إلى أسفل السافلين"، لكن هذا التحليل ذو الطابع الراديكالي لا ينتهي إلى رؤية راديكالية كتلك التي دفعت "**عبد الله النديم**" من منطق مشابه إلى تحريض الفلاح على شق بطن ظالمه بالفأس، لكنها تنتهي عند "**مصطفى كامل**" إلى دعوة للصدقة والبر والخير، "فواجب الأغنياء – ترتيبًا على ما سبق – أن ينشروا المصابيح بين الفقراء، تنكشف أمامهم الحقيقة، ويتسيروا وإياهم في طريق السلامة والسلام"(٤٣).

وانطلاقًا من هذا المفهوم للغنى والفقر، يتحولان عند "مصطفى كامل" إلى مفاهيم مجردة، بعيدة عن أصولها الاجتماعية؛ فهو لا يقصد "بالفقير معدم المال، وباليتيم

المحروم من الأب، وبالبائس ذا الخصاصة؛ فإن هؤلاء الثلاثة تجمعهم كلمة جاهل؛ هذه الكلمة التي لا يصح في هذا الزمان أن تكون وصفًا لبني الإنسان"(٤٤)، ويصبح الفقر فقرًا في الوطنية، فـ"الوطنية الحقيقية تجعل صاحبها فقيرًا أو غنيًا في الصف الأول من الأمة؛ فقد نكون فقراء أيها السادة في المال، ولكن شرف عواطفنا وصدق وطنيتنا وإخلاصنا لمصر يجعلنا في الطبقة العالية من الأمة"(٤٥) وعندما يستخبر التاريخ يدله على أن "أفرادًا فقراء من آخر طبقات الهيئة الاجتماعية أتوا في بلادهم بأكبر الأعمال وأشرفها"(٤٦).

وسوف نلاحظ إلحاحًا شديدًا في خطب "**مصطفى كامل**"، يدعو الفقراء لمساندته، لكن هذا الإلحاح لم يقترن ببرنامج اجتماعي يحدد لهم مفهوم الوطنية كحقوق اجتماعية. والواقع إن "**مصطفى كامل**" الذي نشأ في أسرة من الشرائح الصغرى للطبقة الوسطى أميل للفقر؛ كان يدرك أهمية الدور الذي يمكن أن تلعبه الطبقات العليا في مسائل الإصلاح القومي والاجتماعي، وبينما سجل "أن الذين يطالبون الآن بتحقيق رغائب الشعب هم الأغنياء والنبهاء، فهم القادرون على

تأسيس المدارس الأهلية لتعليم البنات والبنين"[٤٧]؛ فقد كان واضحًا له ولمن درسوا وضعية مصر أن موقف كبار ملاك الأرض من حركته كان موقف المناوئ المتشكك أو المؤيد على حذر[٤٨]، ومن هنا جاء هذا الإلحاح على الفقراء: "ولقد يعتذر البعض منا عن التقصير في خدمة الوطن بأنه ضعيف وفقير، مع أن الخالق جل جلاله أرسل الرسل والأنبياء وأغلب عظماء الرجال من طبقة الفقراء ليبعث في كل إنسان روح العمل، فيا أيها الضعفاء، ويا أيها الفقراء؛ ليس الفقر أو الضعف عذرًا يقدم للوطن المحبوب؛ فالضعفاء قوة إذا اجتمعوا، والفقراء غنى إذا اتحدوا"[٤٩]. على أن هذا التحريض ظل مفتقدًا برنامجه الاجتماعي، فيما عدا ما صاغه من دعوة إلى تمصير التعليم، كفلت له أن يحشد جماهير حركته الأكثر عددًا؛ وهم الطلاب.

لقد كان "**مصطفى كامل**" داعية لتصنيع مصر كجزء من دعوته للإصلاح الاجتماعي والبعث الحضاري، ولكن هذه الدعوة لم تتجاوز إلى الاهتمام بالطبقة العاملة الاهتمام الكافي، وصحيح أنه دعا إلى احترام الصانع، واعتبره جديرًا بالتجلة والتوقير الاجتماعي، ونقد سكان البلاد المتأخرة الذين

طرحوا احترام الصانع خلف ظهورهم، ولم يكفهم ذلك بل إنهم أهانوه واحتقروه، وعدوه أقل الناس شرفًا وأحطهم مجدًا وقدرًا، مبررًا ذلك بأن احترام العناصر الشريفة ملازم للتقدم والتمدن، وصحيح أيضًا أنه أبدى إعجابه بما رآه في أوروبا من وجود طبعات شعبية مبسطة ورخيصة من الكتب والروايات والصحف للصناع(٥٠)، إلا أن ذلك لم يتضمن دفاعًا عن حقوقهم النقابية أو الاقتصادية.

ورغم أن الحركة العمالية كانت جنينية في هذا الوقت، وكانت معظم التحركات يقوم بها العمال الأجانب، فنحن نلاحظ أن "اللواء" – في حياة "**مصطفى كامل**" – كانت تأخذ موقفًا متحفظًا من هذه التحركات، فعندما وقع إضراب عمال المركبات "الحوذية" في ٩ فبراير ١٩٠٦ بسبب فرض ضرائب جديدة على الخيول التي يستخدمونها، خصصتها بلدية الإسكندرية لجمع مبلغ تنشئ به مسرحًا للجوقات الأوروبية(٥١)، أيدت الأهرام و"المؤيد" العمال في موقفهم(٥٢)، وهذا ما فعلته اللواء(٥٣)، لكنها عدلت عن موقفها في اليوم التالي، وهددت العمال المضربين باعتزام ولاة الأمر استخدام أتومبيلات بدلاً من عرباتهم التي تُجَرُّ بالخيول، ورمتهم

بالجهل بأصول الاعتصام، وأخذت عليهم استعمالهم الفظاظة مع الجمهور، وخصوصًا الغرباء، واحتجت على البلدية؛ لأنها فكرت في رفع أجر الركوب لأنصاف الحوذية(٥٤)، منطلقة في موقفها هذا كله من شعار مجاملة الأجانب القاطنين في مصر لكي يؤيدوا قضيتها ضد الاحتلال الإنجليزي.

ويبدو هذا التحفظ واضحًا أيضًا، في عزوف اللواء عن التعليق على إضراب عمال توزيع التلغراف، الذي تلا إضراب الحوذية، ووقع بعده بأسبوع واحد، فقد نشرت الخبر مقتضبًا، ودون أن تعلق عليه بشيء(٥٥)، بينما تبنته الأهرام، وتحمست له(٥٦)، لكن اللواء فيما هو معروف غيرت موقفها ذاك بعد وفاة مصطفى كامل، وتحمست للحركة العمالية بعض التحمس.

إلا أن مصطفى كامل – ردًا على البرنامج الاجتماعي الذي صاغه حزب الأمة فيما يبدو – صاغ برنامجًا لحزبه اهتم فيه بعض الشيء بجوانب الإصلاح الاجتماعي، وقال في خطابه أمام الجمعية العمومية للحزب الوطني إن الحزب "يرمي قبل كل شيء إلى أن يكون المصري إنسانًا بأسمى

معاني الكلمة، وأقصد بالمصري ليس فقط ذلك الذي نراه في المدائن يجد ويعمل، بل أقصد بنوعٍ خاص ذلك الفلاح الذي قضى القرون من السنين وهو يعتقد أنه ملك للحاكم، ومتاع لا إرادة له، فأسمى عمل نقوم به هو إنهاض ذلك الفلاح العزيز وإعلاء مكانته؛ فهو ممثل النشاط المصري، ومصدر كل خير ونعيم، فليحي عصر ينطق فيه التاريخ بأن الفلاح ألقى أثقال القرون الماضية، وصار رجلاً حرًا بفضل أبناء وطنه المتعلمين المجاهدين في سبيل حريته وسعادته"(٥٧).

وإذا كان موقف "**مصطفى كامل**" من قضية التمايز الطبقي ينحو إلى نوع من الحفاظ على الوحدة الوطنية والقومية، منسجمًا بذلك مع رؤيته العامة لكل الظواهر، فإن موقفه من قضية المرأة لا يبدو موقفًا منسجمًا مع هذه الرؤية التي كانت واضحة الليبرالية في بعض جوانبها.

في خطبة له ألقاها بدار مدام "**جولييت آدم**"، دافع عن مكانة المرأة المصرية في ذلك العهد، وأكد أن "تربية البنات ليست مهملة"، وناقش تحرر المرأة كما حددته الشريعة، فقال إن "الإسلام يجعل للمرأة مكانة راقية، ويدعو إلى طاعة الأمهات". ورد على إثارة قضية تعدد الزوجات، فأكد أن

"العادة هي التي شوهت الديانة السماوية، ولما أراد الإسلام أن يضع حدًا لها نصح من خاف أن لا يعدل بين زوجاته بأن لا يتزوج غير واحدة، وحتم المساواة في المعاملة بين الزوجات"، وأضاف: "إن كل الرجال يعملون بمبدأ تعدد الزوجات، وإذا كان المسلمون يجرون في ذلك باسم الدين، فإن المسيحيين يجرون فيه باسم الحب والغرام، والفرق بين الأولين والآخرين في الشكل لا في الموضوع، أما نحن فممن يعتقدون أن قلب الرجل لا تملكه إلا امرأة واحدة، وكل المتعلمين من المصريين يكرهون تعدد الزوجات، وستزول هذه العادة بحكم الضرورة عندما يئن الفلاح من ثقل الحياة"(٥٨).

ومع رفض "**مصطفى كامل**" لتعدد الزوجات، وقبوله بمبدأ الوحدانية في العلاقة بين الرجل والمرأة، فإن هذا الرفض لم ينطلق إلى مفهوم المساواة الكاملة في الحقوق بين الرجل والمرأة، وخاصة حق العمل؛ فهو يدعو إلى تعليم البنات لأن ذلك عنده لازم وضروري، "فهي ذات الشأن الأول في تربية الأطفال، متى صارت أمًا ورئيسة عائلتها، وهي التي عليها الجزء الأول من أعمال هذا الوجود"(٥٩)، وهو في نظرته إلى

قضية تعليم المرأة، يربط ذلك بتربية وجدان قومي ووطني لها؛ فعنده "أن تعليم البنات العلوم والفنون لا يفيد وحده، بل يجب قبل كل شيء تربية الروح، حتى تصير الطفلة متى شبت امرأة رشيدة مدبرة، تعلم أبناءها محبة البلاد، وتغرس في قلوبهم وجوب التفاني في خدمة الأمة، وفي إعلاء شأن الوطن"(٦٠)، لكنه يتحفظ على المبادئ الأوروبية في تربية المرأة، ويرى في ذلك "خطرًا كبيرًا على مستقبل الأمة، فنحن مصريون، ويجب أن نبقى كذلك، ولكل أمة مدنية خاصة بها، فلا يليق بنا أن نكون قردة مقلدين للأجانب تقليدًا أعمى؛ بل يجب أن نحافظ على الحسن من أخلاقنا، ولا نأخذ عن الغرب إلا فضائله؛ فالحجاب في الشرق عصمة وأي عصمة، فحافظوا عليه في نسائكم وبناتكم، وعلموهن التعليم السليم الصحيح"(٦١).

ونحن نعلم أن دعوة "**قاسم أمين**" لتحرير المرأة كانت مقيدة بعصرها ودواعيه؛ فهو يتواضع فيطلب لها تعليمًا ابتدائيا على الأقل(٦٢)، ويطالب بأن يكون الحجاب شرعيًا؛ أي أن تسفر بالوجه والكفين(٦٣)؛ وهو لم يدع إلى خروجها لميدان العمل إلا في حالة الضرورة؛ كأن يتوفى زوجها،

أو يكون فقيرًا محتاجًا إلى مساعدة، أو لَوْ لم تتزوج إطلاقًا، وليس لها أقارب مستعدون لمعاونتها، فلا بد لهــا إذن مــن التعليم لتتمكن من العمل في وظيفة شريفة، بدلاً من الانزلاق إلى هاوية الرذيلة[٦٤]، ولكن الدعوة إلى العمل رغم الشروط التي وضعها كانت غريبة على مجتمع شديد المحافظة؛ فلــم يكن من الممكن أن يجتذب أنصــارًا عديــدين فــي وقــت سريع[٦٥].

على العكس من ذلك اجتذب "**قاسم أمين**" عداء كثيــرين، كان منهم "**مصطفى كامل**"؛ إذ حمل اللواء على قاسم حملــة شعواء طويلة، وقال "**مصطفى كامــل**" إنـــه قـــد زار بـــلادًا أوروبية كثيرة، ودرس أحوال المرأة الغربية فوجد الحرية قد أفسدت على المرأة آدابها، ومحــت كثيــرًا مــن الأخــلاق الفاضلة، حتى عمت الشكوى هناك، وما وافق تلك البلاد غير ما يوافق البلاد الإسلامية لأن العادات والتقاليــد مختلفــة. ولكن "**مصطفى كامل**" **لم يعارض على طول الخط، فقد اتفق مع** "**قاسم أمين**" على وجوب الالتفات إلى تربية النساء، فهي دعوة يوافق عليها كل مثقفي الأمــة، أمــا الحريــة للمــرأة فلا محل للحديث عنها الآن، وعملية التطور الطبيعي تســير

سيرها المحتوم. وفرق بين التطور والتطوير القسري، الذي لا يؤمن معه من سوء العاقبة، فإن الرجل منا أهون عليه أن يموت من أن يرى من أهله أو من بيته امرأة فاسدة، ولو كانت بهجة العلم وحليته.. ووصل "**مصطفى كامل**" في حدته إلى درجة خدش معها "**قاسم أمين**" في مصريته؛ فيقول: "ولست أدري إذا كان هذا الشعور شعورًا طبيعيًا عند كل الرجال أو منشئه الميراث الذي يحمله كل منا في دمه من أخلاق آبائه وأجداده. وسواء كان هذا أو ذاك فإن الحرية التي تقتل العصمة شر عندي من الحجاب القاتل المرذول[٦٦].

ومن الواضح أن موقف "**مصطفى كامل**" من قضية تحرير المرأة كان موقفًا سياسيًا أكثر منه موقف مبدئي، وأنه كان محكومًا فيه بالشعور العام المتخلف لدى المصريين، الذي صدمته مغامرة "**قاسم أمين**" الفكرية رغم محدوديتها، ويشير د. هيكل إلى أن هناك سببًا شخصيًا وراء ذلك الموقف؛ هو غضب الخديوي عباس (حليف مصطفى) على "**قاسم أمين**"؛ وهو غضب أدى فيما يقول د. هيكل إلى منع "**قاسم أمين**" (وهو مستشار بمحكمة الاستئناف) من دخول قصر الخديوية[٦٧].

وربما ينسحب نفس التحليل على موقفه من قضية زواج الشيخ "**علي يوسف**" من ابنة السيد "**عبد الخالق السادات**"؛ وهي قضية تطرح من منظور الفكر الاجتماعي مقولتين هامتين:

- الأولى حق المرأة الرشيد في تزويج نفسها زواجًا شرعيًا ممن اختارها واختارته، بصرف النظر عن معارضة ولي أمرها.
- الثانية: مفهوم الكفاءة الاجتماعية؛ هل هي شرف موروث ومحتد متوارث، أم أنها جهد الإنسان للرقي بنفسه وعمله في سبيل أمته.

وقد وقف "**مصطفى كامل**" ضد صاحب المؤيد في هذه القضية، برغم دلالتها الخطيرة آنذاك، فكرس بذلك مفهوم تبعية المرأة للرجل، وأيد مفاهيم الشرف المتوارث، والأرومة النقية، برغم أنه هو نفسه كان من أسرة متوسطة لا تعرف لها أصولاً عريقة، وقد وصل به الأمر على نحو ما يروي "**محمد فريد**" في مذكراته إلى لوم الخديوي عباس لومًا وصل إلى بعض الحدة؛ لأنه كان يتدخل في القضية لصالح الشيخ "**علي يوسف**"(٦٨)، وهو يبدو متلهفًا على سماع نبأ ضد

مصلحة الشيخ؛ لذلك كتب بفرح وحشي وشماتة غير خافية خطابًا لصديقته "**جولييت آدم**"، أرسله من برلين في ٤ أكتوبر ١٩٠٤ يقول فيه: "أزف إليك نبأ عظيمًا، أرسل إلي أخي علي أمس إشارة برقية بأن محكمة الاستئناف أيدت حكم أول درجة القاضي بإبطال زواج ذلك الصحافي المسكين الذي حدثتك عنه، وعلى الباغي تدور الدائرة"(٦٩). لكننا نفهم من نفس النصوص أن مبرر "**مصطفى كامل**" في ذلك الموقف كان مبررًا سياسيًا؛ فقد بنى اعتراضه على تدخل الخديوي، على أساس أن ذلك يسيء إلى سمعته، "خصوصًا وأن الرأي العام كان ساخطًا على الشيخ "**علي يوسف**" لرغبته في الزواج بالبنت رغم إرادة والدها"(٧٠)، كما أن شماتته في الحكم ضده قامت على أساس "اعتقاده أن هذا الذي خان المسألة الوطنية لن تقوم له قائمة"(٧١)، مشيرًا بذلك إلى موقف صاحب المؤيد بعد توقيع الاتفاق الودي بين فرنسا وإنجلترا، وانتقاله إلى الجبهة الأخرى.

لكن الإطار العام لرؤية "**مصطفى كامل**" لقضية الإصلاح الاجتماعي؛ يرتبط أشد الارتباط برؤيته السياسية كداعية للتحرر الوطني والاستقلال القومي. وفي ذلك كان "**مصطفى**

كامل من أول وأعلى الأصوات التي طالبت بتحطيم الشكل الشمولي للحكومة المصرية؛ ذلك الشكل الذي تندمج فيه السلطات وتسيطر فيه الحكومة على كل الأنشطة في ميادين الخدمات والإنتاج؛ فكان بذلك من أوائل الذين بشروا بالفكرة الليبرالية التقليدية، التي ترى أن تقتصر الحكومة على ميدان الحفاظ على الأمن الداخلي والأمن الخارجي (أي البوليس والجيش)، على أن تترك بقية الأنشطة لمبادرات الأفراد ونشاط الجماعات الحرة.

وبسبب ذلك نقد بشدة أولئك الذين يعتقدون أن الحكومة هي المسئولة وحدها عن كل عمل يفيد البلاد، والذين يرون أنه لا حق للأمة في عمل شيء بغير إذن الحكومة، وأبدى دهشته وضيقه لرسوخ هذا الاعتقاد في النفوس؛ "حتى إننا لا نزال نرى في مصر رجالاً يقدسون خدمة الحكومة، ويرون العار منتهى العار في الكسب خارجًا"[٧٢]. ونقد الطابع الاستبدادي للحكومة المصرية، والطابع الديكتاتوري لنهضتها الحضارية، منبهًا إلى أنه "بقدر ما اشتهر المصريون بالنباهة الطبيعية والذكاء الفطري؛ اشتهروا بالخضوع للحاكم، وعدم مخالفة الحكومة، فارتقاؤهم لا يكون

إلا آية من آيات أمير كبير عالي الهمة، قوي الإرادة، وتأخرهم إنما يكون نتيجة مظالم حاكم غشوم جائر؛ لذلك لم يبق لمجد مصر القديم أثر؛ لأنه زال مع الموجد له، وقبر مع صاحبه"(٧٣).

في مواجهة هذه الصورة يشير "**مصطفى كامل**" إلى تجربته الأوروبية؛ حيث الأهالي يقومون بكل شيء، من شركات السكك الحديدية إلى شئون التعليم؛ لذلك يطالب الشباب بألا يعولوا على وظائف الحكومة، فهم عنده لا يستطيعون القيام بإنارة الأمة، وإرشادها حق الإرشاد إلا إذا كانوا يعيشون في الحياة الحرة، مجاهدين بأنفسهم في سبيل الحياة، لا عمالاً في إدارة أو ديوان - ينقدون في آخر الشهر مرتبًا معلومًا - تقيل فيهم عواطف الاستقلال، وتحبس في نفوسهم الحرية الشخصية، والميل لعظائم الأمور، من هنا تتحدد لدعوته للأمة بأن تدير شئونها بنفسها، ولا تكلف الحكومة إلا المحافظة على الأمن العام، وعلى شرف الدولة في الداخل والخارج(٧٤).

على أن هذه الحكومة المقيدة ينبغي أن تكون أيضًا أهلية أو وطنية، فالحكومة الاحتلالية لا تقدم للوطن إصلاحًا؛ "فقد

دخل الاحتلال مصر ومعه أبواق تصيح فينا: إن متاعكم بالٍ، وليس غرض الاحتلال إلا أن يعيده إليكم أفخر وأعظم مما كان"(٧٥). لكن "**مصطفى كامل**" يدرك بوضوح "أن الإنجليز رأوا من مصلحتهم قتل كل صناعة داخل مصر، حتى لا يكون في وجودها مزاحم للصناعة الإنكليزية؛ فهم مثلاً لا يشجعون بيننا صناعة الغزل ولا صناعة الجلود، ولا غيرها؛ لأنها إن شجعت نافست صناعاتها"(٧٦)؛ وهو واعٍ أيضًا للدور الذي يلعبه الأجانب في الاقتصاد المصري، "فالأجانب هم القابضون في بلادنا على مفاتيح التجارة والصناعة، وهم المتمتعون دون غيرهم بخيرات البلاد ونعمها"(٧٧).

ليس هذا فقط؛ بل إنه ينقد الإصلاح الكرومري نقدًا مرًا، ويلمح بذكاء طابعه الاستعماري، فهو يرصد أن ديون الأهالي قد ارتفعت إلى ٥٢ مليون جنيه، بعد أن كانت ٧ ملايين عند الاحتلال، ويفسر زيادتها بأنها عائدة إلى "المضاربات التي روجت إنجلترا سوقها بمصر، وإلى نشر الرذائل في البلاد، وغيرها من أمراض المدينة الأوروبية"(٧٨)، ويضرب أمثلة متعددة لتهاون الحكومة

المصرية أمام الشركات الإنجليزية؛ منها مشروع البحث عن البترول على شاطئ البحر الأحمر، الذي تنازلت بسببه الحكومة عن ٣٠,٠٠٠ جنيه لإحدى الشركات الإنجليزية(٧٩).

ويبلغ ذكاء "**مصطفى كامل**" قمته، وهو ينقد السياسة المالية للاحتلال، فيرد على مَنّ "**كرومر**" المصحوب بالأذى بأنه أصلح المالية المصرية، فينبه إلى أن هذه الزيادة نتجت عن زيادة الضرائب مع الأطيان والعقارات من جانب، وزيادة عدد الأمة الذي يستلزم زيادة التجارة والصناعة والمرافق؛ وهو ما يزيد دخل مصالح الجمارك والبريد والتلغراف والسكك الحديدية، وكذلك نمو عدد الأمة يقضي بازدياد كمية الأراضي المنزرعة؛ وهذه الكمية الزائدة تطلب مجاري ترويها؛ مما يضاعف عمل مصلحة الري، وهو يلاحظ أنها تستهلك كلها، وأن الديون لا تسد، وأن النفقات الإنجليزية تستهلك كل زيادة في الموارد، ويبدي دهشته لذلك، خاصة أن الإدارة الإنجليزية تستغني عن الموظفين المصريين لتقيم مبانٍ فخمة، تستفيد منها الشركات البريطانية، ولزيادة مرتبات الرؤساء الإنجليز إلى حد وصلت معه إلى ٩٢٣ ألف جنيه في العام(٨٠).

وهو ينقد سياسة الاحتلال في الخدمات، وخاصة في التعليم من حيث حجمه من ناحية، ومنهجه من الناحية الأخرى، فمن حيث الحجم يلاحظ أن الاحتلال لم يزد مدرسة واحدة على المدارس التي كانت موجودة في البلاد قبل عام ١٨٨٢ [٨١]، ومن حيث المنهج يلاحظ أن "علم التاريخ الذي يجب أن يكون دروس وطنية حقيقية وفضائل صحيحة أصبح آلة سياسية في أيديهم، يغرسون به في نفوس الناشئين حب بريطانيا وكراهة الدولة العليا، واحتقار الوطن والوطنيين، وأن ما يصرفه المصريون على أبنائهم في مدارس الحكومة لا يصرف في الحقيقة لمنفعتهم؛ بل لتربيتهم على المبادئ الإنكليزية ليكونوا عبيدًا لبريطانيا وخدمًا لها"[٨٢]، وهو يرى أن التعليم في ظل الاحتلال "خالٍ من التربية الصحيحة، ومن الفضيلة والوطنية؛ بل أساسه التربية المفعمة بالخضوع والمذلة"[٨٣]، ويضرب أمثلة على ذلك بأن ناظر الخديوية الإنجليزية قد طرد طالبًا لأنه مبتسم، وآخر لأنه عابس في أسبوع واحد[٨٤]، ويعترض على تجريم اشتغال الطلاب بالسياسة[٨٥].

وهو في رفضه لسياسة الاحتلال، ومناداته بحكومة مقيدة ووطنية؛ يرفض المنطق الذي يرى في الاستعمار تحضيرًا للشعوب، وتقدمًا بها؛ فـ"خير المدنيات ما ارتكز على الشرف وحرية الشعوب، فماذا يفيدنا التلغراف والتليفون والفونوغراف؛ بل كل مخترعات أوروبا الحديثة، إذا كنا نئن من استبداد مخترعي هذه الآلات الجميلة، وإذا لم تصلح إلا لتعجل باستبدادنا"(٨٦).

وكما أن التقدم الحضاري في إطار الاستعباد مرفوض عند "**مصطفى كامل**"، فإن الاستبداد الوطني مرفوض هو الآخر؛ لذلك يطالب بحكومة ديمقراطية، فأوروبا عنده تتقدم "لأن الحكومات هناك تشعر بما على عاتقها من العقبات أمام الأمم، فلا تهضم لهم حقًا، ولا تخلف لهم عهدًا، ولا تضن عليهم بمعونة، ولا تستهين بما عليها من الواجبات، الهيئة الحاكمة في كل مملكة من ممالك أوروبا قطعة من الهيئة المحكومة، بينهما تأثر مشترك وثقة متبادلة، والحكومة خادمة للشعب لا سيدة له وكفى"، والسلطة الاستبدادية عنده "تقتل المواهب والملكات، وتخفف روح النبوغ في الطبقات المستنيرة حتى تحكم خشبًا مسندة لا أشخاصًا يعقلون"(٨٧)؛ إنه

يطالب بأن تكون الأمة هي "صاحبة الكلمة الأولى في بلادها"، وأن يكون رجال الحكومة "عمالاً لها وخدامًا لمصالحها، إن رضيت عنهم حفظوا مراكزهم، وإن سخطت اعتزلوا الأعمال"[٨٨]؛ هذه الدعوة إلى حكومة مقيدة ووطنية وديمقراطية، تتحقق عند "**مصطفى كامل**" – في مرحلة متقدمة من كفاحه – بجهد الشعب المصري، فعنده أن "المسألة المصرية الحقيقية ليست مسألة الاحتلال البريطاني؛ بل هي مسألة تأخر الشعب المصري، وعدم شعوره بحقوقه الشرعية".

ومفهوم "**مصطفى كامل**" للتقدم مفهوم أوروبي، أو هو بدرجة ما مفهوم مادي؛ فهو يلح على المطالبة بتقدم الصناعة والزراعة والتجارة، ويعتبر ذلك "أهم عناصر التقدم، وأول أسباب السعادة، فإن كل أمة قطعت سبيل الحضارة لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بهذه العناصر الشريفة؛ فهي من أهم الأسباب التي بلغت بالأمة الإسلامية في الأزمان السالفة إلى التقدم وعلو الشأن"، ونبه إلى خطورة الاعتناء الزائد بالزراعة على حساب الاعتماد على الصناعة والتجارة[٨٩]، وهو يربط بين تقدم التجارة، وتقدم الصناعة؛ فالتجارة

الوطنية لا تقوم قائمتها ولا يتسع نطاقها إلا إذا كانت المصانع الأهلية في رواج"، ويلح على المصريين أن يدركوا "ضرورة معاملة إخوانهم التجار الوطنيين، حتى يتسع نطاق مجالهم التجاري؛ مما يؤهلهم لإنشاء مصانع كبيرة داخل البلاد في المستقبل"[٩٠]. وهو يرى أن من أهم أهداف المدارس التي يدعو الأهالي إلى إنشائها أن توجه آمال الناشئين "إلى التجارة والصناعة والفنون الحرة؛ حتى يصبح الوطن غنيًا بأبنائه، ويستطيع الواحد منا وقتئذ أن يعيش عيشة وطنية حقيقية، ويشتري كل حاجاته من أبناء وطنه، فلا تذهب أموالنا لغيرنا؛ بل تبقى فينا، وتحفظ ثروتنا من الضياع"[٩١]. من هنا تأتي افتتاحة العدد الأول من اللواء، واعدة بالعمل على "ترقية التجارة والصناعة"، وبنشر كل "الاختراعات الحديثة التي يخترعها أبناء البلاد"[٩٢].

وإذن فإن "**مصطفى كامل**" كان يبني دعوته الإصلاحية على منطلقات ليبرالية وقومية ثابتة وصحيحة؛ فهو يريد حكومة مقيدة وأهلية وديمقراطية، لينشط المصريون الأحرار في بلادهم لترقية الصناعة والتجارة، فيعبر بذلك عن فهم ناضج، وتبشير مبكر عن مطامح القوى الاجتماعية التي

كانت تتبلور في مصر في ذلك الحين، والتي كان جنينها قد ظهر واضحًا في الثورة العربية، والذي سيشتد عوده بعد ذلك في ثورة ١٩١٩، داعيًا بقوة أكثر إلى استقلال السوق المصرية، راغبًا في الانفراد بها.

الوسيلة الرئيسية لتحقيق ذلك هي "التعليم". وقد يكون اختياره ذلك راجعًا إلى أن جماهيره الرئيسية كانت جماهير سكان المدن، والمثقفون منهم أساسًا، والطلاب منهم بشكل أكثر خصوصية، إلا أنه يعود أيضًا إلى أن "مصطفى كامل" كان يفهم التعليم بشكل سياسي، أكثر مما يفهمه بشكل فني أو مهني؛ فهو ينظر إليه كبديل للتربية الحزبية، أو موازٍ لها. وبرغم عدم دقة هذه الفكرة؛ فإن سعيه إلى تسييس التعليم هو قمة وعيه بقضايا الإصلاح الاجتماعي في بلده، ولعله وعي ما زال مفتقدًا بنفس هذا التبلور إلى الآن.

ويتمثل هذا الوعي في إدراك "**مصطفى كامل**" لخطر السياسة الاستعمارية في التعليم؛ تلك التي استهدفت وضع العراقيل أمام التقدم الحضاري للأمة من جهة، وتحطيم وجدانها القومي من جهة أخرى؛ فهو يرصد بأسى في خطاب له أرسله إلى شقيقه وهو يدرس بباريس أن تعداد فرنسا

خمسة أضعاف تعداد مصر، في حين أن طلاب الحقوق بها يصلون إلى سبعين ضعف عددهم في مصر، كما أن التعليم الابتدائي هناك إجباري(٩٣). وهو ينبه إلى الجريمة التي ارتكبها المحتلون بإلغاء البعثات المصرية إلى أوروبا في عام ١٨٩٥ (٩٤)، وإلى وضع اليد الثقيلة التي وضعوها على التعليم "بتعيينهم أساتذة من الإنكليز في أكثر المدارس الأميرية"(٩٥)، وعملهم على إلغاء التعليم المتخصص، وتقليص حجمه؛ "فقد ألغيت مدرسة الطب البيطري، ومدرسة الزراعة، ومدرسة الآثار المصرية، ومدرسة الخرس والعمي، ولا يبعد أن تلغى غدًا مدرسة الطب بحجة وجود أطباء كثيرين من اليونانيين والأرمن والسوريين، وغيرهم، أو بحجة أن جو مصر مقبول جميل لا يحتاج إلى صناعة الطب"(٩٦). وتقييمه النهائي أن السياسة الاستعمارية في التعليم، تبذل في إيقاف تيار العلم والعرفان وتبني كل يوم بناء محكمًا لسد بحار المعارف، وتحويل مجراها عن مصر والمصريين"(٩٧)؛ فهي سياسة لا تهدف إلى التقدم العلمي والحضاري، ولكنها تهدف إلى تخريج موظفين للعمل في الإدارة(٩٨).

إلا أن الجانب الأخطر في رأي "**مصطفى كامل**" كان ذلك التخريب الذي تحدثه السياسة التعليميـــة الاســـتعمارية فـــي وجدان الأمة؛ "فهو يرى أن تلك السياسة تعمل على تربيـــة الأبناء على المبادئ الإنكليزية؛ ليكونـــوا عبيـــدًا لبريطانيـــا وخدامًا لها طائعين"(٩٩)؛ وبذلك يصـــبحون "عبـــادًا لأعـــداء الوطن وآلات ضده"(١٠٠)، وتنجح السياسة الإنجليزية "في قتل العاطفة الوطنيـــة، وإعـــدام كـــل إحســـاس شـــريف عنـــد الناشئين(١٠١)؛ بل هو يرى أن هذه السياسة تهدد العقائد الدينية نفسها(١٠٢).

في مواجهة ذلك كله كان "**مصطفى كامل**" يدعو إلى تعليم يجمع بين المعرفة العالية والتربية الوطنية، فمع تكـــراره أن الجهل هو عدو أساسي للأمة "لأن الاستبداد لـــيس إلا لصًـــا يعتدي على حقوق الأمم في ظلام الجهل، فيسلبها أموالهـــا، ويغلبها على استقلالها"(١٠٣)؛ فإنه كان حريصًا على التأكيـــد بأن التعليم ليس قضية مجردة، ولكنه جزء من عمل نضـــالي ضد الاحتلال، فقد كان يدرك أن هناك "رجالاً تعلموا العلـــوم العالية، ونبغوا فيها بدون أن تربى أرواحهم، فلما حان الوقت

الذي وجب عليهم فيه خدمة الوطن نفروا عنه، وأعلنوا له العداء، وصاروا نصالاً لأسهم الأعداء"[١٠٤].

وإلحاح "مصطفى كامل" بربط التعليم بالتربية إلحاح متكرر، يكاد يكون إملالاً؛ مما يؤكد أن الفكرة عنده لم تكن فكرة طارئة، كان يقينه الثابت "أن التعليم بلا تربية عديم الفائدة؛ بل ربما كان كثير الأضرار"[١٠٥]. وهو يهاجم ويرفض الفكرة القائلة بأن التعليم في حد ذاته يمكن أن يكون تربية، فـ"التعليم شيء، والتربية شيء آخر.. وعلى المصريين أن يؤسسوا المدارس الأهلية لتعليم أبنائهم، وعلى الأخص لتربيتهم. وقد أهملت التربية أصلاً في مدارس الحكومة، فيجب أن تكون الأساس الأول في مدارس الأمة"[١٠٦].

ومفهوم التربية عند "**مصطفى كامل**" هو "التربية الوطنية الصريحة، القاضية ببث روح الفضيلة في نفوس الناشئين، وتفهيم كل واحد منهم تاريخ بلاده وواجباته نحوها، وحقوقه الوطنية، حتى إذا شب كان رجلاً شهمًا، ووطنيًا حرًا يأبى الضيم لبلاده، والاستعباد لقومه، فينهض لإعلاء شأن الوطن"[١٠٧]. وهو يربط ذلك بدعوته القومية لإحياء روح

الأمة وتراثها، فيطالب "بتقوية ملكه اللغة الوطنية عند الناشئين؛ أي تعليم اللغة العربية الجليلة تعليمًا جيدًا، وتدريس كل العلوم والمعارف باللغة العربية"(١٠٨)، وهو يربط ذلك أيضًا بالدين، فيلح بكثرة على أن أساس التربية "الدين، وكل أمة يتربى أبناؤها على غير قواعد الدين تكون عرضة للدمار والانحطاط"(١٠٩).

وترتبط رؤية "**مصطفى كامل**" للتعليم بمنهجه الليبرالي، وبدعوته الملحة للحكومة المقيدة، كما ترتبط برؤيته الديمقراطية؛ فهو يرفض أن يدعو الحكومة للاهتمام بالتعليم أو التدخل فيه، ويطالب بمدارس للأمة تكون قطبًا مناقضًا لمدارس الحكومة، ذات "نظامات مخصوصة"، تخالف "طريقة التعليم المتبعة في مدارس الحكومة"(١١٠)، ويعتبر أن ذلك واجب آباء التلاميذ، فيطالبهم بالاتحاد لإنشاء مدارس مستقلة تربي أبناءهم(١١١)، واقترح تنظيمًا لذلك أن يجتمع كل عشرة من الناس ويتبرع كل منهم بدفع جنيهين في الشهر ليؤسسوا مدرسة ابتدائية(١١٢)، واهتم بإثارة اهتمام الأغنياء بهذا المشروع، باعتباره مشروعًا استثماريًا(١١٣)، وكان عمليًا في دعوته؛ لذلك رفض الفكرة التي دعت إلى إنشاء إدارة

أو وزارة معارف أهلية، ورأى أن الوقت سابق لأوانها؛ لأن ذلك المشروع يحتاج إلى نفقات هائلة، وأتعاب جسيمة، ومتى تأسست مدارس أهلية مستقلة، وعمت وتقدمت، يسهل بعدئذ ضمها تحت إدارة واحدة، وتوحيد طريق التدريس فيها"(١١٤).

وكان إلى ذلك داعية إلى مدرسة ديمقراطية لا تؤثم اشتغال طلبتها بأمور الوطن؛ لذلك هاجم ديكتاتورية النظار الإنجليز، وسوء معاملتهم للطلاب والمدرسين، الذين يطردون طالبًا لأنه عبس في المدرسة، وآخر لأنه ابتسم(١١٥)، ونقد بشدة حرمانهم الطلبة من المشاركة في الاحتفالات السياسية والمظاهرات الوطنية أو الاكتتابات القومية، وطالب بإلحاح بحرية مشاركة الطلبة في العمل العام السياسي(١١٦).

وإضافة إلى كل هذا؛ فقد كان يرى أن هناك ضرورة لأن يشمل التعليم أبناء الطبقات الفقيرة، وألا يقتصر على فئات اجتماعية معينة؛ لذلك طالب الأغنياء بالتبرع لإنشاء مدارس "تعلم الفقراء من أبناء الأمة"، وضرب مثلاً لذلك ما تفعله جمعية العروة الوثقى بالإسكندرية، التي أنشأت ثلاث مدارس لهذا الغرض(١١٧).

ويكتمل فهم "**مصطفى كامل**" للتعليم بتبنيه دعوتين عظيمتين:

- الأولى دعوته للتعليم المتخصص، الصناعي والتجاري؛ لأن حاجة البلاد إلى هذه المدارس عظيمة، وهو يربط الدعوة إلى إنشائها بفهمه الناضج والواعي للطابع الاستغلالي للاستعمار، ودعوته إلى تمصير الاقتصاد المصري؛ لذلك يرى أن إنشاء هذه المدارس خطوة نحو تأسيس الشركات الوطنية للقيام بكل احتياجات الأمة، حتى يكون البائع والمشتري من وطن واحد، وأمة واحدة، فتحفظ الأمة ثروتها بين أبنائها[١١٨].
- الثانية دعوته لإنشاء الجامعة؛ إذ من المؤكد أن "**مصطفى كامل**" هو أول من دعا لإنشاء هذه المؤسسة الخطيرة، التي لعبت دورًا هامًا في تقدم مصر واستنارتها وتحررها، سابقًا بهذا كل دعاتها، وربما يكون أقدم نص في دعوته إلى هذا ما كتبه على صفحات اللواء في عام ١٩٠٠[١١٩]، عندما اقترح "إنشاء مدرسة كبرى في ضواحي العاصمة

يكون بها قسم ابتدائي وقسم تجهيزي، وقسم عالٍ وقسم خاص بالفنون والصنائع، وتكون كلها داخلية، حتى يسير المتعلمون فيها على نظام واحد، ويتخرجوا على مبادئ واحدة؛ بمعنى أنها تكون من طراز المدارس الكبرى في أوروبا.

وقد قدر "**مصطفى كامل**" لتنفيذ هذه الفكرة مبلغًا لا يقل عن ٢٠,٠٠٠ جنيه، وطالب بأن تجعل أسهمًا، وتوزع على الفضلاء والأغنياء من أبناء مصر، ومتى تم توزيع المبلغ وجمع تحت يد رجل أمين، ينتخب المساهمون لجنة إدارية للمدرسة لتضع الخطة التي تجري عليها، وتتفق مع أشهر المهندسين الوطنيين على بناء محلها بناء صحيًا[١٢٠]، وقد كرر الدعوة إلى ذلك على صفحات اللواء عام ١٩٠٤[١٢١]، و١٩٠٥؛ مقترحًا أن تسمى كلية محمد علي[١٢٢]، ثم كان خطابه إلى "**محمد فريد**" الذي أرفق به بيانًا طلب نشره على الأمة، اقترح فيه توجيه التبرعات التي كانت قد جمعت لتكريمه لهدف إنشاء الجامعة.

وما يلفت النظر في رسالة "**مصطفى كامل**" تلك إلى الأمة؛ تأكيده بأن الهدف من إنشاء الجامعة هو أن "تهب الأمة

الرجال الأشداء، الذين يكثرون في عداد خدامها المخلصين، ممن لا يخافون في الحق لومًا ولا عتابًا، ويعملون لمداواة أدوائها، وجمع أمرها، وبث روح الوطنية العالية في كافة أبنائها"، فيربط بهذا التأكيد بين التعليم والحياة، بين الاستقلال الوطني والتقدم.

وهو أيضًا ينبه إلى فكرة أكثر خطورة من السابقة؛ فهو يشترط أن تضم الجامعة "أبناء الفقراء والأغنياء على السواء"، مؤكدًا أن من أبناء الفقراء الذين سد الاحتلال في وجوههم أبواب العلم والنور؛ رؤساء لو تحلت بالعرفان لكانت فخار مصر إلى أبد الزمان، ليذكر ذو الإحساس والوجدان أن في مصر كنوزًا لم تستخرج للآن، وأنها لو أخرجت للناس لملأت الأرض نورًا، وأن هذه الكنوز مدفونة بين مساكن الفقراء.

في هذا النص سنجد بعضًا من راديكالية أستاذه "**عبد الله النديم**"، كما سنجد أيضًا في نشاطه العملي ملامح من نشاط النديم، فنحن نعرف أن النديم كان داعية إنشاء الجمعيات والمدارس الأهلية، وأنه بذل في ذلك جهدًا كبيرًا؛ وهو جهد بذله "**مصطفى كامل**" مؤكدًا حركيته كزعيم وطني يحاول أن

يمد جذوره إلى ما تحت سطح المجتمع. إنه لا يكتفي بكتابة المقالات، ولا إنشاء الصحف، ولا اللقاءات المغلقة مع الساسة؛ لكنه ينشئ المدارس، ويخطب في افتتاحها، ويدير مدرسة باسمه، ثم يكون إنشاء نادي المدارس العليا ثمرة لجهده في التنظيم النقابي والطلابي، الذي لا يفتقد طابعه السياسي.

في كل هذا النشاط كان "**مصطفى كامل**" واعيًا لهدفه الأساسي؛ وهو تحرير مصر من الاستعمار، وبناء دولة قومية مستقلة وديمقراطية، وقد رصد كثيرون أن موقفه من قضايا الإصلاح الاجتماعي، وخاصة تحرير المرأة والإصلاح الديني؛ كان موقفًا محافظًا، بل رجعيًّا مستمسكًا بالقديم أشد الاستمساك. ويفسر د. هيكل ذلك تفسيرًا سياسيًا، فيرى أن الدافع إليه هو "تملق الشعب فيما هو عزيز عليه من عادات وأوهام لاستغلاله في الغايات السياسية"، وفي رأيه أن "**مصطفى كامل**" لو عضد "**قاسم أمين**" في رأيه في تحرير المرأة؛ لأدى ذلك لفتور الشعب عنه، وتردده في اتباعه، وأن الداعية السياسي تاجر يزن الأمور والحقائق بنتائجها لا بقيمتها الصحيحة، ولا بما تحتويه. وما دام غرس كراهية

الاحتلال البريطاني في نفوس المصريين، وملء قلوبهم بالإيمان الوطني يعوق سبيل الدعوة للإصلاح الاجتماعي، فليكن الداعية والسياسي محافظًا بل رجعيًا[١٢٢].

ومع موافقتنا بشكل عام على هذا التبرير الذي يأتي من واحد ممن ينتمون إلى مدرسة معادية لمصطفى كامل؛ فإن التقييم النهائي لموقفه من مسائل الإصلاح الاجتماعي هو لصالحه بالقطع؛ إذ ينبغي أن نفرق بدقة بين "الحداثة" وبين "التقدم". إن المحدثين أو دعاة العصرية قد يتبنون دعوة لتحرير المرأة أو للإصلاح الديني، أو لإنشاء الكباري، لكن مثل هذه الدعوة تتجاهل أن هذه كلها لن تتحقق في مجتمع محتل، جهلوا أو تجاهلوا عدوه الرئيسي والحقيقي، لكن دعاة التقدم يلتفتون عادة إلى مكمن الداء في جسد الأمة، وعندما كان "**مصطفى كامل**" يدعو إلى استقلال مصر وحريتها، وإلى تحرير تجارتها وصناعتها، وإلى تعليم عصري مرتبط بالوطن؛ فقد كان بذلك يدعو إلى التقدم بمفهومه الأبعد نظرًا، ففي وطن متحرر ينتشر العلم، وتنهزم الخرافة، وتتحرر المرأة، في وطن يملك تجارته وصناعته، ويبني بالديمقراطية

مستقبله، ينتشر التحرر الفكري، لكن ذلك كله مهما جهد دعاة "الحداثة"؛ لا يمكن أن يتحقق مع بقاء المحتل.

كان "**مصطفى كامل**" ثوريًا بمفهوم عصره؛ ذلك أنه كـــان ممثل الجناح المتطرف والمتشدد من البورجوازية، في مسألة هي لب كل مسائل التقدم على النمط البورجـــوازي؛ مســـألة تحرير السوق المصرية مـــن التبعيـــة، وكفالـــة اســـتقلالها، وبالتالي نموها.

ربما كانت دلالة دور "**مصطفى كامل**" أكثـــر بـــروزًا إذا تأملنا هذه الملاحظة الغريبة، فالرجل الذي قيل عنه إنه كـــان رجعيًا يقف ضد تحرر المرأة، وضـــع لبنـــة عظمـــى فـــي تحررها بما أيقظ في الأمة من عوامل الاستنارة والتحـــرر، في جنازته خرجت النساء إلى الشرفات ممزقات للحجـــاب، متحررات بالحزن عليه من أسر التخلف وقيـــود الإقطاعيـــة الثقيلة؛ الأمر الذي لفت في دهشة ممزوجة بالحزن كل الذين رثوه من شعراء عصره، مثلما قال شوقي:

شقَّت لمنظرك الجيوب عقائـــل وبكتك بالدمع الهتون غـــواني

وإلى نفس الفكرة أشار حافظ:

كم ذات خدر يـوم طــاف بـك الــردى — هتكت عليك حرائر الأســتار
ســفرت تــودع أمــة محمولـــة — في النعش لا خبرًا من الأخبار
أمنــت عيــون النـــاظرين فمزقــت — وجه الخمار فلم تلذ بخمار
قد قــام مـــا بـــين العيـــون وبينهـــا — ستر من الأحزان والأكدار

وتنويعًا على نفس اللحن رصد مطران:

سعت الخوادر حاسرات والأسى — ملق على الأبصار سترًا أغدقا

كان جهد "**مصطفى كامل**" من أجل أمته جزء مـــن جهـــد طبقته، وفي هذا الإطار ينبغي أن نفهمه؛ إذ ذاك لن نظلمه.

هوامش

كتب هذا البحث بتكليف من الجمعية المصرية للدراسات التاريخية بالقاهرة، بمناسبة الاحتفال بالذكرى المئوية لميلاد مصطفى كامل، ونوقش في ندوة عقدت بتاريخ ١٨ ديسمبر (كانون الأول) ١٩٧٤.

(١) محمد شفيق غربال: تاريخ المفاوضات المصرية البريطانية،ج ١، ط ١، القاهرة ١٩٥٢، ص ٢٧.

(٢) خطبة سعد زغلول في ١٩٢٣/٩/٢٠، مجموعة خطب سعد زغلول باشا الحديثة، جمعها : محمود فؤاد، ط ١، القاهرة.

(٣) لانداو، جاكوب، ترجمة سامي الليثي: الحياة النيابية والأحزاب في مصر من ١٨٦٦ إلى ١٩٥٢، ط ١، بيروت ١٩٧٤،ص ١٥١، ذ ١٥٢.

(٤) عبد الرحمن الرافعي، مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية،ط ٢، القاهرة ١٩٤٥، ص ٤٥.

(٥) صلاح عيسى: الثورة العرابية، ط ١، بيروت ١٩٧٢، ص ٣١٨ / ٣١٩.

(٦) د. محمد حسين هيكل: شخصيات مصرية وغربية، ط ١، القاهرة ١٩٥٥، ص ٤٧.

(٧) المصدر نفسه ٤٩.

(٨) هو شلاغ، ز. هـ، ترجمة مصطفى الحسيني: مدخل إلى التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط، ط ١، بيروت ١٩٧٤،

ص ١٥٣/ ١٥٤.

(٩) عبد الرحمن الرافعي: مصدر سابق، صفحة ٢٥.

(١٠)علي فهمي كامل: رسائل مصرية فرنسية: الرسائل المتبادلة بين مصطفى كامل ومدام جولييت آدم.

(١١)رسالة من مصطفى كامل إلى فؤاد سليم الحجازي، مؤرخة في ١٨٩٥/٧/٢٧، عبد العزيز حافظ دنيا، رسائل تاريخية، ط ١، القاهرة ١٩٦٩، ص ٣٤.

(١٢)رسالة منه إلى فؤاد سليم في ١٨٩٥/٨/٥، المصدر نفسه، صفحة ٣٩.

(١٣)رسالة منه إلى فؤاد سليم في ١٨٩٥/٨/٢٩، المصدر نفسه، ص ٥٠.

(١٤)مصطفى كامل، رسالة منه إلى جريدة ألبستر لويد، في أبريل ١٨٩٨، علي فهمي كامل: سيرة مصطفى كامل في ٣٤ ربيعًا، ج ١، ذ ٢، القاهرة ١٩٢٥، ص ٣٩١. هذا وقد جمع علي فهمي كامل أعمال شـقيقه فـي ٩ أجزاء طبعت عام ١٩٠٨، ثم أصدر طبعة ثانية أصدر منها جزءًا واحدًا في عام ١٩٢٥، وسوف نشير إليهـا فيما يلي بلفظ "سيرة"، مع ذكر رقم الطبعة والجزء.

(١٥)مصطفى كامـل: المسـألة الشـرقية، ط ١، القـاهرة ١٨٩٩.

(١٦)رسالة من مصـطفى كامـل إلـى فـؤاد سـليم فـي ١٨٩٥/٨/٢٣، مصدر سابق، ص ٥١.

(١٧)حديث بين مصطفى كامل وأحد الأمريكيين، سيرة حـ ، ١ ط، ص ٣١٨.

(١٨)المصدر نفسه.

(١٩)يقول د. محمد حسين هيكل، وهو مـن الـذين كـانوا يختلفون مع مصطفى كامل في اجتهـاده السياسـي؛ إذ كان من أنصار حزب الأمة. "كانت سياسة الباب العالي في الأستانة تقوم على الاستفادة من هـذه المنافسـات

الدولية، فلم لا تقوم سياسة مصر على هذه القاعدة أيضًا، ولم لا تستفيد مصر من تطلع الدول جميعًا إليها لتتخلص منها جميعًا، ولتصل إلى نوع من الحيدة يكفل لها ولو الاستقلال الداخلي الواسع النطاق، الذي وصل إليه إسماعيل باشا؟" (شخصيات مصرية وغربية، ص ٥١). راجع أيضًا: مصطفى كامل والجامعة العثمانية، بحث للأستاذ محمد عمارة في ندوة الاحتفال بالذكرى المئوية لميلاد مصطفى كامل، الجمعية المصرية للدراسات التاريخية، نوفمبر ١٩٧٤.

(٢٠) د. محمد أنيس: صفحات مطوية من تاريخ الزعيم مصطفى كامل (الرسائل المتبادلة بين مصطفى كامل وعبد الرحيم أحمد)، ط ١، القاهرة ١٩٦٣، ص ١٥/ ١٦.

(٢١) صبحي وحيدة: في أصول المسألة المصرية، ط ٢، بيروت ١٩٧٤، ص ٢٤٤.

(٢٢) المصدر نفسه ٢٤٢.

(٢٣) المصدر نفسه ٢٤٣.

(٢٤)حديث مـع صـحيفة لاكـوريبيري الإيطاليـة، فـي ١٨٩٨/٣/١٥، سيرة، ج ١، ط ٢، ص ٣٨٤.

(٢٥)خطبة مصطفى كامل في حفل افتتاح قرة جوللي، سيرة مصطفى كامل في ٣٤ ربيعًا، جمعها علي فهمي كامل، الطبعة الأولى، ج ٩، ص ٨١ /٨٢.

(٢٦)خطبته في ١٨٩٨/١٢/٢٣، المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٢٧)المصدر نفسه.

(٢٨)مصـطفى كامـل: التربيـة الوطنيـة، المؤيـد فـي ١٨٩٨/١٠/١٠.

(٢٩)خطبته في التيـاترو الطليـاني، فـي ١٨٩٨/١٢/٢٣، سيرة، ط ١، ج ١، ص ٧٣.

(٣٠)المصدر نفسه.

(٣١)خطبته في عيد الجلوس الخـديوي، فـي ١٨٩٨/١/٨، سيرة، ط ٢، ج ١، ص ٣٨٤.

(٣٢)المصدر نفسه.

(٣٣)المصدر نفسه.

(٣٤)محمد زكي عبد القادر: محنة الدستور، ط ٢، بيـــروت ١٩٧٤، ص ٢٥.

(٣٥)لانداو، مصدر سابق، ص ١٢١.

(٣٦)مصطفى كامل: المسألة الشرقية.

(٣٧)مذكرات محمد فريد.

(٣٨)مختارات من مجلة المدرسة، ســيرة، ج ١، ط ٢، ص ٨٧ وما بعدها.

(٣٩)راجع خطبته في ١٨٩٨/١٢/١٨ (سيرة، ط ١، ج ٩، ص ١٩٨)، وخطبته فــي ١٨٩٨/١٢/٢٣ (المصــدر نفسه، ص ٧٤).

(٤٠)صلاح عيسى: الثورة العرابية، الباب الثالث.

(٤١)مصطفى كامل: الدين والسياسة: اللــواء ١٥ رمضـــان ١٣١٧ هــ (يناير ١٩٠٠).

(٤٢)لانداو، مصدر سابق، ص ١٢١.

(٤٣)خطبته في افتتاح مدرسة حسين قرة جوللي، ســيرة، ط ١، ج ٩، ص ٨٥ /٨٦.

(٤٤)المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٤٥)خطبته في حفل عيد الجلوس في ١٨٩٨/١/٨، سيرة، ج ١، ط ٢، ص ٣٦٠.

(٤٦)المصدر نفسه.

(٤٧)خطبته بالتياترو الطلياني في ١٨٩٨/١٢/٢٣، سيرة، ج ٩، ص ٧٤.

(٤٨)محمد زكي عبد القادر، مصدر سابق، صفحة ٢٦، ود. محمد حسين هيكل، مصدر سابق.

(٤٩)خطبته بالتياترو الطلياني، مرجع سابق، ص ٩٤.

(٥٠)مختارات مجلة المدرسة، سيرة، ط ٢، ج ١، ص ٩٧.

(٥١)الأهرام ١٩٠٦/٢/١٠.

(٥٢)الأهرام ١٩٠٦/٢/١٣، والمؤيد ١٩٠٦/٢/١٢.

(٥٣)اللواء ١٩٠٦/٢/١١.

(٥٤)اللواء ١٢ و١٣ و١٤ و١٥ و١٩ فبراير ١٩٠٦.

(٥٥)اللواء ١٩٠٦/٢/١٤.

(٥٦)الأهرام، ١٩٠٦/٢/١٩.

(٥٧)نقلاً عن الرافعي: مصطفى كامل، ص ٢٢٠.

(٥٨)خطبته في دار مدام جولييت آدم،١٨٩٩/٦/٢٠، سيرة، ج ٩، ص ١٥٦.

(٥٩)خطبة في القاهرة بالتياترو الطلياني، في ١٨٩٨/١٢/٢٣، سيرة، ط ١، ص ٧٤.

(٦٠)المصدر نفسه.

(٦١)خطبة في القاهرة، في ١٨٩٩/١٢/١٨، سيرة، ط ١، ج ١، ص ١٩٧.

(٦٢)قاسم أمين، تحرير المرأة، ط ١، ١٨٩٥، ص ١٨.

(٦٣)المصدر نفسه، ص ٦٧، ٧٢.

(٦٤)المصدر نفسه، ص ٥١.

(٦٥)ماهر حسن فهمي: قاسم أمين، ص ٥١.

(٦٦)اللواء في ١٩٠١/١/٣١، وراجع أيضًا اللواء في ١٩٠١/٢/٢٤، و١٩٠١/٢/٢٧، و١٩٠١/٤/١٦..

(٦٧)د. محمد حسين هيكل: مصدر سابق، ص ٥٦.

(٦٨)مذكرات محمد فريد، حوادث أغسطس، ١٩٠٤.

(٦٩)رسالته إلى جولييت آدم في ١٩٠٤/١٠/٤، رسائل مصرية فرنسية، ص ١٥٥.

(٧٠)مذكرات محمد فريد، حوادث أغسطس ١٩٠٤.

(٧١)رسالته إلى جولييت آدم في ١٩٠٤/١٠/٤، رسائل مصرية فرنسية، ص ١٥٥.

(٧٢)مصطفى كامل، الداء والدواء، المؤيد في ١٨٩٨/١٠/٢٤.

(٧٣)مصطفى كامل، حياة الشعب بالشعب، اللواء في ١٩٠٠/١/٢٥.

(٧٤)خطبته في عيد الجلوس الخديوي، في ١٨٩٨/١٠/٨، سيرة، ج ١، ط ٢، ص ٣٩٠.

(٧٥)خطبته في حفل افتتاح مدرسة حسين قرة جوللي، سيرة، ط ١، ج ٩، ص ٨٤.

(٧٦)رسالته إلى جريدة ألبستر لويد، في أبريل ١٨٩٨، سيرة، ج ١، ط ٢، ص ٣٩٠.

(٧٧)خطبته في ١٨٩٩/١٢/١٨، سيرة، ج ٩، ص ١٩٥.

(٧٨)رسالته إلى ألبستر لويد، مصدر سابق، ص ٣٩٢.

(٧٩)مقال له باللواء، في ٢٤/١/ ١٩٠٠.

(٨٠)حديثه مع جريدة لاكوربيري، في ١٨٩٨/١٥، سيرة، ط ٢، ج ١، ص ٣٨٨.

(٨١)رسالته إلى ألبستر لويد، مصدر سابق، ص ٣٩٠.

(٨٢)مقال له باللواء بعنوان الشعب بالشعب، ١٩٠٠/١/٢٥.

(٨٣)مقال بالمؤيد في ١٨٩٨/١٠/٨.

(٨٤)المصدر نفسه.

(٨٥)المصدر نفسه.

(٨٦)خطابه في دار مدام آدم، باريس ١٨٩٩/٦/٢٠، سيرة، ج ٩، ص ١٤٨.

(٨٧)حوار مع علي مبارك باشا، نقله شقيقه علي فهمي كامل، سيرة، ج ١، ط ، ص ١٠٨/ ١٠٩.

(٨٨)المؤيد في ١٨٩٨/١٠/٢٤، الداء والدواء.

(٨٩)مختارات مجلة المدرسة، سيرة، ج ١، ط ٢، ص ٣٥٠.

(٩٠)حديثه مع ألبستر لويد، سيرة، ج ١، ط ٢، ص ٣٥٢.

(٩١)خطبته بالتياترو الطلياني في ١٨٩٨/١٢/٢٣، سيرة، ج ٩، ص ٧٤.

(٩٢)افتتاحية العدد الأول من اللواء ١٩٠٠/١/٢.

(٩٣)رسالة غير مؤرخة منه لشــقيقه، ســيرة، ج ١، ط ٢، ص ١٠٦.

(٩٤)رسالته لألبستر لويد، مصدر سابق.

(٩٥)حديثه إلى جريدة الأكلير الفرنسية، في ١٨٨٥/٩/٩.

(٩٦)رسالته لألبستر لويد.

(٩٧)مقاله حياة الشعب بالشعب، اللواء ١٩٠٠/١/٢٥.

(٩٨)رسالته لألبستر لويد.

(٩٩)اللواء في ١٩٠٠/١/٢٥.

(١٠٠) المؤيد في ١٨٩٨/١٠/٨.

(١٠١) المصدر نفسه.

(١٠٢) اللواء في ١٩٠٠/١/٢٥.

(١٠٣) خطبته في افتتاح قرة جوللي، مصدر سابق.

(١٠٤) خطبته بالتياترو الطلياني، في ١٨٩٨/١٢/٢٣.

(١٠٥) المؤيد، في ١٨٨٩/٣/٢٨.

(١٠٦) المؤيد، في ١٨٩٨/١٠/٨.

(١٠٧) المؤيد في ١٠/١٠/ ١٨٩٨.

(١٠٨) المصدر نفسه.

(١٠٩) المؤيد في ١٨٩٩/٣/٢٨.

(١١٠) مقالة "حياة الشعب بالشعب"، اللواء ١٩٠٠/١/٢٥.

(١١١) المصدر نفسه.

(١١٢) المؤيد ١٨٩٨/١٠/٨.

(١١٣) خطبته في القاهرة، في ١٨٩٩/١٢/١٨، سيرة، ط ١، ج ٢، ص ١٥٥.

(١١٤) مقالة "حياة الشعب بالشعب"، اللواء في ١٩٠٠/١/٢٥؛ والمؤيد في ١٨٩٨/١٠/٨.

(١١٥) المؤيد في ١٨٩٨/١٠/٨.

(١١٦) المصدر نفسه.

(١١٧) المؤيد، ١٨٩٨/١٠/٨.

(١١٨) خطبته في ١٨٩٨/٢/١٨، سيرة، ط ١، ج ٩، ص ١٩٥؛ وخطبته في ١٨٩٨/١٢/٢٨، المصدر نفسه، ص ٧٤.

(١١٩) اللواء ١٩٠٠/١/٢٥.

(١٢٠) المصدر نفسه.

(١٢١) اللواء ١٩٠٤/١٠/٢٦.

(١٢٢) د. هيكل – مصدر سابق، ص ٥٧/٥٦.

طه حسين
.. ومحنة العقلانية في مصر

عندما تتعدد إنجازات المفكر فيمضي تاركًا بصمات واضحة ومؤثرة على العديد من الأنشطة الفكرية؛ يصبح من العسير تناوله دون شبهة خطأ، ولأن من المستحيل تركه؛ فإن الأمانة العلمية توجب – في حالة مثل هذه – تقصيًا شاملاً لكل ما أسهم به في وجدان أمته، كما أنها تتطلب – وفاء بحقها وحقه – أن لا نغرق في التفاصيل دون تحديد للأساسي منها والفرعي، أو تفرقة بين المتن والهامش؛ إذ لو فعلنا فسوف نضل البؤرة التي تتجمع فيها كل إشعاعاته. تلك حالة تطيش فيها خطواتنا وراء انحناءات فرعية، أو خلف تراجعات قصيرة لا تخلو منها حياة مفكر وخاصة في بلادنا. هنا لا تؤدي التفاصيل إلى فهم الجوهر، لكنها تنفيه بغيره.

وأكثر من أي إنسان آخر؛ فإن طه حسين كمفكر، يفرض علينا أن نعي هذه الحقيقة قبل أن نلج عالمه الرحيب الواسع الآفاق، إنه لم يسهم فقط في مجالات متشعبة، تتطلب لفهمه بشكل صحيح تخصصًا موسوعيًا كنشاطه؛ ولكنه أيضًا مارس نشاطًا عمليًا في مجالات السياسة والخدمة العامة؛ يحتاج إلى التحليل والفهم والاستيعاب هو الآخر. إنه لم يكتب فقط الشعر والرواية والأقصوصة والخاطرة، لكنه كتب أيضًا في النقد والسيرة الذاتية، وفي تاريخ الأدب وتاريخ الفكر والفلسفة، وكتب في التاريخ وفي فلسفته، وكتب في السياسة ومارسها. وعلى امتداد أكثر من نصف قرن من النشاط المثمر، كان ظاهرة فكرية شديدة الثراء والعمق، لكن حياته ونشاطه لم تخل مع ذلك من انحناءات قصيرة، وتراجعات مؤقتة، كما أن تعدد بصماته قد يغري الذين يرفضون وحدة العالم والإنسان بتقسيمه إقليميًا إلى وحدات قد تفتقد لشمول فهم الظاهرة، وهذا خطأ بالغ يقودنا بالقطع إلى عدم فهم شيء حقيقي.

وعندنا فإن كل التفاصيل في حياة طه حسين ونشاطه تنسجم في خط واحد، فقد كان تنويعًا آخر على لحن

التراجيديا العقلانية في مصر، يعكس نشاطه الهجومي وقومته الصدامية فترات البعث لهذه العقلانية، وتدل انحناءاته وتراجعاته – وقد حدث بعضها في عنفوان صدامه – على المحنة التي عانتها وما زالت تعانيها العقلانية المصرية، وليس غريبًا – على ضوء الفصل الذي يمثله طه حسين في هذه التراجيديا – **أننا نعيش الآن مرحلة انحسار هائل لهذه العقلانية، فالذين يتابعون مسار صعود البرجوازية المصرية ومأساة كيانها الاقتصادي والفكري والسياسي، لا يدهشهم مصيرها المفجع، ولا عقلانيتها المثيرة للاشمئزاز.**

والتحفظ الأساسي الذي نحمله في رحلة رصد دور طه حسين كمفكر في التراجيديا العقلانية، هو الطابع القومي الخاص لهذه العقلانية، فمن الخطأ أن نضع مقاييس أوروبية لها، ذلك أن نوعية الظاهرة البرجوازية في مصر بكل امتداداتها الفكرية والسياسية تبرر استخدام مصطلح "الليبرالية المصرية" كتعبير عن أيديولوجية برجوازية ذات طابع خاص؛ وهو تعبير يصف ظاهرة فكرية نوعية، قد تشتبك مع العديد من الظواهر الفكرية (الكونية)، ولكنها تظل في النهاية متميزة بطابعها القومي.

لقد كان محتمًا أن تحدث صيحة الشك التي أطلقها طه حسين في أواسط العشرينيات ذلك الأثر الحاد والعنيف، فهي لم تكن منبتة الصلة بما قبلها أو بعدها، ومن الصحيح أن ننظر إليها في إطار التطور الطبيعي للعقلانية المصرية لكي نعرف حجمها الحقيقي من ناحية، ولكي نفسر رد الفعل العنيف الذي واجهها من الناحية الأخرى.

وككل معطيات الليبرالية المصرية؛ فإن العقلانية المصرية قد ولدت مأزومة، ووفدت أساسًا من احتكاك بالفكر الغربي البرجوازي، لكن ميلادها لم يواكب تقدمًا في مباحث العلوم الطبيعية والتجريبية، أو في التطبيقات الفنية للعلم على الصناعة، بل إن البرجوازية (وهي الطبقة الاجتماعية المؤهلة لتبني معطيات هذه الفكرة والدفاع عنها لأنها تحقق لها النمو) كانت تتعثر بسبب تخلفها وميلادها متأخرة عدة قرون عن نظيراتها الأوروبيات، واعتمادها – بالتالي – في نموها على التراكم الناتج من الفائض الزراعي، وكما تزاوجت في الواقع الاجتماعي الهوية الطبقية، فعرفنا التاجر مالك الأرض، والصناعي مالك الأرض؛ كان طبيعيًا أن نرى

الليبرالي المليء بالأفكار الزراعية، والعقلاني المنقسم على نفسه.

وصيحة ديكارت - التي استعارها طه حسين فيما بعد - كانت إعلانًا أوروبيًا ببزوغ الفرد وتأكيد حريته، وجد فيها البرجوازي الذي يشق طريقه تأكيدًا لحريته في الاستثمار والمتاجرة، فالأنا التي تتكرر مرتين في عبارة من أربعة كلمات: "أنا أفكر.. أنا موجود"، كانت إله العصر الجديد أيامها، وجاءت صيحة ديكارت لتؤكد أن الفردية الاقتصادية هي نظير الفردية العقلية: "أنا أستثمر.. أنا موجود"؛ هذا هو الوجه الآخر لمقولة ديكارت، كان كل من الاقتصادي والمفكر - كما يقول لاسكي - مهتمًا بأن يطلب من السلطة أن تكف يدها عن مجال نشاطه الخاص، وكل منهما كان مستعدًا لإثبات الفائدة الاجتماعية لتركه في سعيه دون عائق. والعالم الديكارتي عالم يكتشف الإنسان قوانينه بالبحث العقلي، فوضع القيود على حرية الإنسان في التفكير هو تحديد لمعرفته لتلك القوانين العقلية، وبالتالي للقوة التي قد تهيئها له هذه المعرفة.. قوة الثروة أو قوة المجد. وهكذا خلق ديكارت هذا الافتتان بإمبراطورية لا حد لها للعقل، تصنع

من الإنسان الفرد سيدًا للعالم بالبحث لا بالوحي؛ وذلك ما كان يحلم به رجل الأعمال الذي يبحث عن مبرر يجعل المنفعة قانون العالم، وعقل الإنسان لا يمكن أن يقود إلا لمنفعته.

وصحيح أن المنهج الديكارتي كان يفوق فلسفته – كما يرصد بول هازار – لدرجة أن سخر "فونتبل" من تناقضهما، وتنبأ بأن هذه الفلسفة لو طبقت عليها القواعد التي تعلمناها من ديكارت نفسه لوجدنا شطرًا كبيرًا منها خطأ، أو غير موثق، لكن المهم أن العقل قد ثار، وانطلق ولم يعد من الممكن وقفه. ولعله في انطلاقه هذا قد أفاد صحوة القرن السابع أكثر من أي شيء آخر؛ لذلك توج ديكارت ملك القرن الحقيقي، ومهدت فلسفته الطريق لدحر السلطة الكنسية، ومن معطفها خرجت دعاوى التسامح؛ فلا حقيقة مطلقة، وإذن فما مبرر التعصب؟ وكانت دعوة التسامح تخدم مطامح البرجوازية الصاعدة في دولة علمانية تهدم بناء الوحدة اللاهوتي.

ومن سوء حظ طه حسين وحظ مصر أنه لم يجد ما وجده ديكارت، رغم أنه أطلق صيحته مقلدًا له بعد ثلاثة

قرون. كانت مصر عالمًا مختلفًا، رجل الأعمال والمستثمر فيها ليس بقوة نظيره الأوروبي، ومطامحه أقل قوة من مطامح هذا النظير.

لم يكن حظ طه حسين أوفر من حظ مفكر سبقه بقرن وربع قرن، ترجم له الجبرتي في عجائب أخباره، ومن المؤسف أن العجائب قد ضنت عليه بصفحاتها التي توسعت فيما هو أقل أهمية؛ ذلكم هو "النجيب الأريب، وبهجة الخلان **حسن أفندي المعروف بالدرويش الموصلي**. كان "إنسانًا عجيبًا في نفسه، مميزًا شهيرًا في مصره، طاف البلاد والنواحي، واطلع على عجائب المخلوقات، وعرف الكثير من الألسن واللغات مع فصاحة لسان وقوة جنان، والمشاركة في كل ذلك بقوة الفهم والحفظ، ويذكر أسماء كتب مؤلفة وأشياخًا وحكمًا يقل الاطلاع عليها والوصول إليها، ولمعرفته باللغات خالط كل ملة، حتى يظن أهل كل ملة أنه واحد منهم، ويحفظ كثيرًا من الشبه والمدركات العقلية والبراهين الفلسفية، وأصل الواجبات الشرعية والفرائض القطعية، وربما قلد كلام الملحدين وشكوك المارقين، ويزلق لسانه في بعض المجالس بغلطات من ذلك ووساوس".

ومحنة العقلانيين المصرين أنهم أطلقوا صيحة: "أنا أفكر.. أنا موجود"، في مجتمع يقل فيه من ردد معهم: "أنا أستثمر.. أنا موجود". كان الطموح إلى عالم الفرد الذي يحطم انحياز السلطة، والذي يصعد فوق عالم الهندسة والصناعة في خطوات محسوبة؛ طموحًا قليلاً، ولذلك حدث الشيء الطبيعي الذي كان لا بد أن يحدث لحسن درويش الموصلي: "طعن الناس عليه في الدين، وأخرجوه عن اعتقاد المسلمين، وساءت فيه الظنون، وكثر عليه الطاعنون"، وطاردته الظنون وهو في القبر، فأبلغ البعض وكيل الوالي أنه ترك خلفه كتبًا تبذر الشك، وفتش الكتخدا مخلفاته بحثًا عنها لكنه لم يجد شيئًا.

من موقف الدفاع بدأت العقلانية المصرية مسيرتها المليئة بالجراح والندوب، فإذا ما احتضرت بين أيدينا اليوم، فعلينا أن نفتش عن السبب في الواقع الاجتماعي نفسه؛ حيث نجد المستثمر المصري الصغير، والصناعي الذي يشق طريقه إلى عالم "الأنا"، مكبل الأقدام بفائضه الزراعي، وبمنافسة البرجوازية الأوروبية النشطة التي تكاد تخنقه؛ لذلك نفتقد فيه المقاتل الاجتماعي، والمقاتل في سبيل انتزاع سوقه القومية،

فلماذا نتصوره مقاتلاً فكريًا أكثر مما يطيق وما يستطيع.. لماذا ندهش إذا استدعى الخرافة لكي تنجيه من أزمات سياسية..

على استحياء بدأت العقلانية المصرية رحلتها، حاولت دائمًا أن تجد لها حماية من الفكر اللاعقلاني، وكان هذا الفكر نفسه قد اتخذ موقفًا دفاعيًا هو الآخر، لا بسبب قوة العقلانية، ولكن لأنه كان عاجزًا عن مواجهة متطلبات الواقع، كان الصراع بين قطبين "ضعيفين" أو "خائفين"، وكان النصر مستعدًا لعقد لوائه لأقلهما ضعفًا أو خوفًا.

عاش "المسيو الشيخ رفاعة الطهطاوي" (هكذا كتب له أستاذه دي ساسي مرة فلخص موقفه الفكري) في هذه الثنائية الدفاعية الغربية؛ فهو يعرض أفكارًا عقلانية بحماس واضح، ثم يهاجمها بعنف شديد؛ كأنه يعرض مجرد وجهة نظر، وهو يقبل التطبيق الاجتماعي، ويرفض أسسه الفكرية؛ فالفرنسيون كما رآهم في رحلته الباريسية يعيشون في عدل ورفاهية وحرية، لكن هذا لا يمنع أن "بينهم كثيرين من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل"، كما أن بينهم كثيرين من "الإباحيين الذين يرون أن كل عمل يأذن فيه العقل صواب"،

وكان على مكتشفات العلوم الطبيعية – في جيل الطهطاوي – أن تؤكد للناس أنها ليست مخالفة للمعتقدات غير الدنيوية، حتى الطب الذي لا ينكر أحد أنه عملية تجريبية محضة؛ لجأ إلى هذا الأسلوب.

وبسبب هذه البداية الضعيفة فإن الموقف الوسط الذي التقت عنده العقلانية المصرية مع نقيضتها؛ كان هو المناخ الفكري الذي تحركت في إطاره الثورة العرابية. إن الطهطاوي وجيله قد رجعوا خطوة إلى الخلف، ونفس الشيء قد فعله الأفغاني في الطرف الآخر، فقاد اللوثرية الإسلامية وصرخ: "لم لا نستنبط ونقول ما يوافق زماننا"، وانتهى محمد عبده من صوفي سني يناصر الأشاعرة، إلى عقلي يناصر المعتزلة والعقليين، وفي معركة حول ثبوت دوران الأرض بالأدلة العلمية أم بالأدلة التوراتية والقرآنية؛ يتقدم عبد الله فكري ليكون واضع صيغة العقد الشرعي بين العقل والدين، لكنه يحذر بصراحة: "إن هذه الأمور (العلم) تقوم عليها براهين هندسية وحسابية لا تبقى معها ريبة فيمن يطلع عليها، ويحقق أدلتها. إذا قيل له هذا على خلاف الشرع، لم يسترب في العلم؛ وإنما استراب في الشرع".

في الواقع العملي كانت العقلانية تسير بدون مظلة فكرية أو فلسفية، فالبرجوازية تتقدم بخطوات مرتعشة، وتحفر قيمها الاجتماعية؛ هكذا تتقدم فكـرة المنفعـة لتكتسـب شـرعية، ولا يعود سعي الإنسان للثروة تدنيًا في النفس أو تكالبًا على العالم الفاني، ويتقدم العصامي فينال مدائح شـعراء الملـوك الذين لم يتغنوا قبل ذلك إلا بالأرومة النقية، لكن ذلـك فـي حمى قانون التنافس البرجوازي لا يمنع من تعييـر النفعـي بالانتهازية والعصامي بأصله المتدني اجتماعيًـا عنـد أول منحنى.

وتفوز إنجلترا في الصراع بين الاحتكارات الأوروبيـة، وتتحمل مسئولية تطويع مصر لتكـون مسـتعمرة، وتهـزم الليبرالية المصرية مع ما هزم مـن الشـرائح البرجوازيـة الثورية، وتسود اللاعقلانية سيادة مطلقـة حقبـة أو تزيـد، وكانت هزيمة عرابي بمنشور من الخليفة العثماني (المستعمر والمقدس دينيًا في ذات واحدة) هي الإعلان عن هوية التيار الذي سيسود، والذي سيجد في مناخ الهزيمة فرصته الكبرى.

لكن محاولة كرومر – وعلى غير رغبة منـه – كانـت تستولد المجتمع المصري انبعاثًا برجوازيًا جديدًا. في البداية

كانت المحاولة استولادًا لصغار الملاك الزراعيين من رحم مجتمع شبه إقطاعي، ليكونوا المستهلكين الأساسيين للسلع الإنجليزية الواردة إلى سوق مصر المستعمرة، وليكونوا المنتجين النشطين للمادة الخام، والموازنين سياسيًا لبرجوازية الأرض التي ثارت ثورة محدودة على عهد عرابي، وطمحت أن تتقاضى ثمن خيانة بعض شرائحها الكبرى مشاركة للسيد الجديد في السلطة. في رحلة كرومر لتطويع مصر لتكون جزءًا من السوق الإمبريالي، ولدت شرائح جديدة من البرجوازية، ونمت في التجارة والزراعة، وشريحة صناعية متواضعة، ثم ثارت.

انهيار عالم المثال...

وكان طه حسين ملمحًا من ملامح صحوة "البرجوازية/ الليبرالية" من جديد. معظم تأثيراته الفكرية تلقاها خلال المرحلة بين محاولتين من محاولات هذه البرجوازية لتحقيق ثورتها؛ فهل يكون حسن الحظ إذا صاح: "أنا أفكر، أنا موجود"، فيجد "كورس" معه أو قبله أو بعده يهتف: "أنا أستثمر.. أنا موجود"؟!

في بواكير حياته سنجد ذلك الصراع بين العقل واللا عقل واضحًا وصارخًا، وبسبب نشأته – كأحد أبناء البرجوازية الريفية الصغيرة – فقد كان قادرًا على أن يستكشف العالم بشكل أفضل، إنه على الأقل يعيش في مناخ "عصامي" يسعى للصعود رغم ظروف القهر، فوالده المثقل بكثرة العيال وقلة المال موظف صغير بمصنع السكر، يثقل نفسه كعصامي بتعليم أولاده، وعندما يدفع بالصبي الضرير ليعلمه يكون خامس إخوته المتعلمين. لكن هذه المواجهة "الواقعية" للظروف الاجتماعية تعيش هي الأخرى في ثنائية العصر كله؛ لذلك يتحايل الوالد على واقعه بقوى خارج الواقع، ويتحول الصبي الضرير إلى محتال صغير، يقرأ عدية ياسين ليجلب لوالده علاوة أو ترقية، ويصبح القانون العلوي لعالمه أن "العجز بركة".

لكن بركة العجز تتكشف عن خرافة يعيها بسرعة، إنها لا تقيه من العفاريت التي تقتحم عليه غرفته وتسد بابها، كما أن العجز نفسه محل سخرية وتندر وعطف مقيت. وعندما يقرر أن يكون قويًا بعد تجارب مريرة؛ تذهب بركة العجز، ويضع قدمه على أول الطريق؛ يركز على "الأنا". إن نصف

النصف الأول من المقولة يتحقق، وبسبب ازدرائه للعجز، فهو يبحث عن شيء تتميز به الأنا، فلا يجد أمامه سوى الصدام مع البناء اللا عقلي الذي يُحيط به. كان قبل رحيله إلى الأزهر قد اكتشف التناقض بين القول والفعل: "إن الناس يعيشون حياة واقعية في مظلة فكرية ليست كذلك، هنا تظهر الآفات الخلقية، فالشيخ الذي يمضغ آية: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا**..﴾ هو من أكبر آكلي أموال اليتامى ظلمًا، وسيدنا الذي يهدد الكذوب بالويل والثبور، يحلف بالطلاق كذبًا، فيصبح زانيًا كاذبًا في آن واحد. وعلام الكذب.. بسبب عرض تافه من أعراض الدنيا. لكن بصرف النظر عن لا خلقية السلوك ذاته في الواقعتين؛ لماذا تكون أعراض الدنيا تافهة؟ كان محتملاً أن يلتزم أخلاقيًا ويفسر المسألة بتناقض داخلي في كلا الرجلين، لكنه أدرك التناقض الأعم والأشمل؛ أن هناك بناء لا عقليًا يسير حياة عقلية.. للحياة الواقعية قوانينها الخلقية الخاصة بها، وما يشكل حياة الناس هو التزامهم الواقعي بهذه الحياة؛ فوالده المتصوف الشغوف بالصلاة والصوم، يقسم أن يرسله إلى الأزهر في

العام القادم، ويحنث في القسم لأن ظروف الحياة لم تسمح له أن يبر بهذا القسم.

وفيما بعد أحس كمال عبد الجواد (بطل ثلاثية نجيب محفوظ) بانهيار عالم المثال، فقد اكتشف أن أباه يكذب، وأنه كما عيره أرستقراطي من أصدقائه؛ مجرد تاجر ظريف شبه أمي، وضاعت هدرًا توسلاته لمقام الحسين سبط الرسول، فاكتشف أنه ليس مدفونًا خلف أسوار يتوسل إليها ظنًا أنها تضمه. نفس الشيء تقريبًا حدث لطه حسين، الذي عاش في طفولته حياة من الأساطير والخرافات والوهم، ثم اكتشف أن الحياة مملوءة بالظلم والكذب، وأن الأبوة والأمومة لا تعصم الأب والأم من الكذب والعبث والخداع، ويتهاوى عالم المثال، ويعي أن الساحر والمتصوف هما وجهان لعملة واحدة، فكل منهما يزعم لنفسه أنه يتعدى حدود القوانين الطبيعية.

في الأزهر يعيش في بؤرة الثورة المجهضة، فبين حاراته وأروقته وبجوار أعمدته؛ احتشد آلاف من أفقر أبناء مصر، بعضهم كفيف مثله جاء لأنه إذا لم يتلق علم الأزهر فلن يكون أمامه إلا أن يكون مقرئًا من مقرئي المقابر في القرى،

وجاء كثيرون من أجل خبز الجراية. وبرغم حشد الفقراء ذاك فإن الثورة في الأزهر كانت خافتة، بل كانت ثورة في اتجاه التقهقر.. وبعكسه كانت المدارس المدنية، فرغم أن مصروفاتها المرتفعة قد جعلتها حشدًا لأبناء الفئات المستريحة اجتماعيًا؛ فقد كانت وقتها تمور بالثورة في مختلف المجالات. كانت مشكلة الأزهر دائمًا أنه أزهران؛ أزهر الأرستقراطية الدينية المتحالفة مع القوى السائدة سياسيًا واجتماعيًا، وأزهر "المجاورين" الفقراء، الذين تستهلك قواهم العقلية لحساب الأزهر الأول لتكون نصية، وليست متسائلة أو مفكرة.

ولأنه جاء من قريته وعالم المثال محطم ومتهاوٍ، فسرعان ما يأتلف مع جو الصحوة في الأزهر. كان قد أدرك أنه فقد بصره، وفقد أخته الصغيرة التي ماتت بسبب "علم آثم وفلسفة ليست أقل منه إثمًا"؛ ذلك هو الجهل والاعتماد على الرقى والتعاويذ وحلاقي الصحة، بدلاً من الاعتماد على الطبيب، وسرعان ما يأتلف مع ما كان يردده أخوه الأكبر من تعاليم الشيخ محمد عبده. وبرغم أنه لم يلتق بالأستاذ الإمام مباشرة؛ فقد تأثر بالمناخ الذي كان قد أثاره في الأزهر، مناخ الحوار

والنقاش، وتحرير العقل الإسلامي من جموده وتخلفه.. ويلتقي في تلك المرحلة بالشيخ سيد المرصفي (أحد مشايعي الإمام وبعض بقايا الثوار العرابيين) فيدرس عليه الأدب دراسة علمية، تجعله كلف بالحرية؛ فهو يدرس النص ويشرحه، وينقد الراوي وينقد النص، وينقد الشراح. هنا دعوة للنقد، لعدم التسليم بشيء مطلقًا.. لاستخدام العقل.. وكان طبيعيًا في هذا المناخ أن يمارس طه حسين هذا النقد، وبسبب رغبته في تأكيد ذاته، فإنه يصبح صداميًا أكثر من غيره، يصدم أباه الذي يقرأ دلائل الخيرات، ويناظر الجهلة من علماء قريته في جواز التوسل بالرسل والأنبياء.

الصحوة العقلية في مصر..

في فترة التكوين هذه يقف طه حسين في نفس الموقف الوسط الذي وقفه الأفغاني قبل ذلك، إنه يتراجع خطوة للوراء أمام العلم، لكنه لا يهجم به. هو عقلاني في موقف دفاع، لكنه بسبب التكلس الذي كان قد حط في الأزهر (وخاصة بعد وفاة الأستاذ الإمام) فإن موقفه هذا لا يصبح مقبولاً، وعندما يفتي مجتهدًا بأن ما قاله الحجاج حول المتوسلين بقبر الرسول إنما هو إساءة أدب، وليس كفرًا يبدأ

الصدام بينه وبين الأزهر، ويقول له الشيخ بخيت: "ولكنكم تدرسون الكامل للمبرد، وقد كان المبرد من المعتزلة، فدرس كتابه إثم". ويكون فراقه الوجداني للأزهر في اللحظة التي يعلن فيها الشيخ سيد المرصفي أنه غير قادر على المقاومة، وأنه "عاوز يأكل عيش". لكن فراقه الفعلي يكون يوم يتعمد شيخ الأزهر – خلافًا للضمير الديني والأخلاقي – أن يسقطه في الامتحان، فيغير اللجنة التي تمتحنه، ويجلس على بابها لكي يطمئن على صدور قرارها المخالف للضمير وللحق بإسقاطه.

كانت الصحوة العقلية في مصر أيامها تتقدم بخطى حثيثة، ولكن في مواجهة مقاومة ضارية. ولم تكن مشكلة هذا الفصل من زمن التنوير المصري هي أعداؤه فقط، ولكنها كانت أيضًا مشكلته نفسه؛ مشكلة انقسامه على ذاته. فمدرسة "الجريدة" في الاجتماع والفكر والقومية (لطفي السيد، وقاسم أمين، وفتحي زغلول، وطلعت حرب.. إلخ) تبرز فكرة الجامعة المصرية، وتدافع عن قومية مصر، لكنها تعتدل في السياسة وترضى من الديمقراطية بتوسيع اختصاصات مجالس المديريات. أما مدرسة الحزب الوطني فتشتد في هذا

وتنحو به إلى الجامعة الإسلامية، وتصبح اللواء (مصطفى كامل، وعبد العزيز جاويش، وأحمد حلمي.. إلخ) منبرًا للتحريض السياسي ضد الاحتلال، والتحريض أيضًا ضد العقل. نرى هذا بوضوح في مشاكل متعددة؛ في زواج الشيخ علي يوسف هاجمت "اللواء" (منبر البرجوازية المستيقظة) العصامية، وحق الإنسان في بناء "الأنا"، وهاجمت فيما بعد غير المسلمين، وطالبت بسلخهم وصنع الأحذية من جلودهم، وحرضت على جمع النقود والتبرعات لدار الخلافة لمساعدتها في حروبها، وقاومت "الجريدة" ذلك كله أو بعضه.

وفي ثنائية "مصطفى كامل/ لطفي السيد" سنجد نفس ثنائية "عرابي/ شريف" بعد الحرب العالمية الأولى، سنجدها أيضًا في "سعد زغلول/ عدلي يكن"، هي ظاهرة من الظواهر البرجوازية المصرية الطبيعية..

بيد أن "طه حسين" الذي تأثر بلطفي السيد وعبد العزيز جاويش في هذه المرحلة من حياته – على ما كان بينهما من تناقض – قد أخذ من الاثنين خير ما فيهما، فأخذ من الأول الانتماء للعقل، وأخذ من الثاني القدرة على الصدام. كان

لطفي السيد – بسبب ظروف معقدة – أميل إلى القصد. وبينما كان جاويش يحرض طه على الهجوم على المنفلوطي، فإن لطفي لم يتدخل وتجاهل ما كان يكتبه تلميذه.

وهذه القدرة على الصدام هي ما ميزت طه حسين كمفكر عقلاني مصري، ولعله كان أول مفكر في تاريخ مصر يملك هذه القدرة الفائقة على التحدي، وعلى تجاوز مواقف الدفاع، فالطهطاوي الذي عاش حياته الفكرية ينشر العقل تحت حماية اللا عقل، ولطفي السيد الذي كان أميل إلى القصد، والأفغاني ومحمد عبده اللذان كانت عقلانيتهما موقفًا دفاعيًا اتخذوه من الجانب الآخر؛ لم يفعلوا ما فعله طه حسين. لقد أثروا فيه جميعًا؛ هذا شيء لا شك فيه، ولكنه كان – بالقطع – أشجعهم انتماء لفكره ودفاعًا عنه.

ومقارنة سريعة بين موقف منصور فهمي وموقف طه حسين؛ تؤكد ما تميز به الأخير.. لقد نشر منصور فهمي رسالته عام ١٩١٣ في باريس، وجعل موضوعها "حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها"، وعلى الرغم من أن الرسالة لم تترجم إلى العربية ولم تنشر في مصر؛ فقد أثارت ضجة كبرى، وبصرف النظر عن صحة ما استنتجته منها

أو عدم صحته، فلا شك أن المنهج الذي اتبعه كان صحيحًا؛ لقد درس على نفس الأستاذ الذي درس عليه طه حسين فيما بعد؛ وهو "ليفي برول"، فبدأ بالشك وطبق الأسس العقلية وحدها على موضوعه، وهدفه – كما قال في مقدمة رسالته – هو "الوصول إلى الحقيقة" عن طريق "معرفة وتطبيق المناهج الضرورية للأبحاث الدقيقة". وأدت الضجة إلى نتائج مؤسفة، فقد فصل منصور فهمي من الجامعة، وتبرأت منه ومن كتابه، وطورد في حياته الخاصة والعامة، فانتكس انتكاسة مروعة، وعاش يعمل في صمت في مجالات بعيدة عن تخصصه، ويكتب خواطر مؤلمة. وذلك لم يفعله طه حسين، الذي سئل – وكان ما زال طالبًا في الجامعة المصرية – عن رأيه في رسالة منصور فهمي، وكان السائل أحد المسئولين عن الجامعة، لعله أراد باستفتائه أن يدعم موقف الجامعة الخاطئ من منصور فهمي، لكن طه حسين رد قائلاً: "**كنت أظن أنني في الجامعة؛ حيث لا يحاسب الناس على آرائهم، فإذا أنا أراني في الأزهر لا أسأل عن رأي نفسي، وإنما أستفتى في رأي غيري من الناس**".

وربما كانت هذه التفرقة بين "الأزهر" و"الجامعة" هي التي جعلت طه حسين ينتمي للثانية نهائيًا، وهي التي مهدت لموقفه عندما درس في أوروبا على يد "ليفي برول"، وغيره من أساتذة السوربون، ثم عاد ليكتب دراسته في "الشعر الجاهلي"، معلنًا في بدايتها أنه سيطبق المنهج الديكارتي. وليس من المفيد – ولا من الممكن أيضًا – أن نزج أنفسنا في مسألة خلافية كتلك التي تثار دائمًا عما إذا كان طه حسين ديكارتيًا نقيًا أم أنه تجاوز ذلك. لكنه من المفيد أن نضع في اعتبارنا عوامل متعددة، على رأسها أن عقلانية طه حسين قد ارتبطت بجذور العقلانية الإسلامية وأصولها، كما صاغها المعتزلة، وربما يفيد هنا أن نتذكر أن الإمام محمد عبده كان قد فرغ في أوائل القرن من القول بأن قصص القرآن فيه ما هو مثل لا قصة واقعة، وأن من حق المؤمن أن يئول هذه القصص على أساس أن القرآن يعبر عن المعاني ويصورها بالحكاية وأسلوب الحوار، كما فرغ من أن وجود شيء في قص القرآن لا يقتضي صحته؛ لأنه يحكي من حال الأقدمين الصحيح والفاسد والصادق والكاذب، ولأنه يجري تعبيراته

على معروفهم ومنظورهم لو كان خرافيًا. بل أول الأستاذ الإمام الملائكة بالأرواح والقوى الخيِّرة في نفس الإنسان، والشياطين وإبليس بدواعي الشر، وعلينا ألا ننسى دائمًا سخرية فونتبل من ديكارت؛ فالمعنى الباطني لها أن الديكارتية التي كان مقدرًا لها أن تدعم اللاهوتية قد انتهت بنفيها، وعندما تبدأ بذهن هندسي في طرح كل الحقائق وطردها خارج عقلك لتبحث من جديد، فإن عقلك يصبح هو الحقيقة الخالدة، وهو مكسب كبير. وكما فعل ديكارت فإن المعتزلة وهم عقليو الإسلام قد دافعوا عنه بشراسة ضد الثنوية، والمانوية، والدهرية، والمشركين، والمجوس، والمشبهة، وغيرهم؛ وهو ما لم يفعله خصومهم السنيون، ورغم اضطهادهم لهم، لكن علينا أن لا ننسى دائمًا ما قاله "فونتبل".

وأكثر من مرة أشار طه حسين إلى أن البحث العلمي في التاريخ أو في النقد أو في الأدب؛ لا ينبغي أن يتقيد بشيء إلا بالحقيقة التي سعى إليها، أو بالمعرفة اليقينية الصادقة التي هي هدفه؛ فهو "يتجرد من كل شيء كان يعلمه من قبل، ويستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوًا تامًا".

وهو يدعونا حين ندرك الأدب العربي وتاريخه أو أي مبحث آخر؛ "أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها، وأن ننسى ما يضاد هذه العواطف القومية والدينية، يجب ألا نتقيد بشيء، ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح"، وحتى في مسائل التاريخ فهو ينظر إليه "نظرة خالصة مجردة لا تصدر عن عاطفة ولا هوى، ولا تتأثر بالإيمان ولا بالدين؛ وإنما هي نظرة المؤرخ الذي يجرد نفسه تجريدًا كاملاً من النزعات والعواطف والأهواء، مهما تختلف مظاهرها ومصادرها وغاياتها". وهو يرى أن الأدب شيء غير الدين، وهو عندما يدرسه يرفض أن يكلفه أحد بشيء يخرج عن نطاق الاستدلال الذي يمكن أن يصل إليه العقل: "من الذي يستطيع أن يكلفني أن أدرس الأدب لأكون مبشرًا بالإسلام، أو هادمًا للإلحاد، وأنا لا أريد أن أبشر ولا أريد أن أناقش الملحدين".

وتطبيقًا لهذا المنهج العقلي الصارم، فإن طه حسين بدأ كتابه بنقد المناهج التي كانت متبعة في درس الأدب العربي نقدًا عنيفًا، فسخر – في معظم صفحات الكتاب – من النزعة التي تقبل وتسلم بكل ما قاله القدماء دون نقد وتمحيص،

وكان القدماء أنفسهم لا يعرفون إلا شيئًا قليلاً من أساليب النقد. وأشار إلى القيود التي تغلل البحث العلمي في مسائل الأدب، وعلى رأسها ربط الأدب بالعلوم الدينية، فهو يدرس باعتباره وسيلة لفهم القرآن والحديث، ولكنه لا يدرس لنفسه؛ بحيث يبدو أن الاستغناء عن درسه كان يمكن أن يكون ميسورًا لو أمكن أن يفهم القرآن والحديث بدونه، بل إن اللغة نفسها قد اعتبرها القدماء لغة مقدسة لأنها لغة القرآن والدين؛ ولذلك لم تخضع للبحث العلمي الصحيح".

وهو ينتقل من هذا ليطالب بالحرية كوسيلة وحيدة لدراسة تاريخ الأدب؛ لأنه يريد أن يدرس: "تاريخ الآداب في حرية وشرف كما يدرس صاحب العلم الطبيعي علم الحيوان والنبات لا أخشى في هذا الدرس أي سلطان. وأنا أريد أن يكون شأن اللغة والآداب شأن العلوم التي ظفرت بحريتها، واستقلت بها من قبل، والتي اعترفت لها كل السلطات بحقها في الحرية والاستقلال".

وبالقطع فإن "الشعر الجاهلي" لم يكن كتابًا في الدين، فطه حسين – كما يذهب تشارلز آدمز – لم يكن معنيًا العناية الأولى بالنواحي الدينية من بحثه، هذا إذا كان قد اهتم بها

على الإطلاق، لكن القيمة الحقيقية للكتاب كانت في تطبيق منهج البحث العقلاني على الشعر الجاهلي، وقد خرج من هذا التطبيق بنتيجة هي أن الجانب الأكبر من الشعر الجاهلي ليس جاهليًا، بل إن الكثرة الغالبة مما يسمى كذلك انتحلت بعد الإسلام لأسباب سياسية؛ منها نشر الدعوة، أو إرضاء العصبيات، أو خدمة الغايات التي كان يرمي إليها الرواة والقصاص، والنحويون والمحدثون، وعلماء الكلام، وأصحاب التأويل.

وفي مجرى التدليل على نظرته أنكر – أو ادعى البعض أنه أنكر – بعض المسلمات الدينية؛ ومنها بناء إسماعيل وإبراهيم للكعبة، والشك في وجودهما أصلاً وجودًا تاريخيًا، ومنها المتواتر من أن القراءات السبع قد جاءت عن النبي ﷺ، ومنها القول بأن الإسلام كان دين إبراهيم، وأنه وجد قبل محمد في بلاد العرب.

أول عقلاني مصري..

وهكذا كان طه حسين هو أول عقلاني مصري – بعد منصور فهمي الذي هزم هزيمة ساحقة – يتحرك مقاتلاً، ودون أن يحمي نفسه بشيء خارج عقلانيته، لقد افتقد لخوف

الطهطاوي وارتعاش أقدامه – وبعض المؤرخين يعتبرونه ذكيًا وليس خائفًا – ورغم مبادرات الشيخ محمد عبده فمن الصعب اعتبار الموقف واحدًا، فالشيخ عبده كان يقف على الضفة الأخرى رغم كل شيء، لكن حلم طه حسين كان يحلق بأجنحة غير قابلة للطيران القوي، كان "الكورس" ضعيفًا، وطوابير المستثمرين ليست كثيرة، ومن الصعب لعقل يعتمد الهندسة أن يعلو صوته في بلد لا تهدر فيها ماكينات المصانع، ولا يعبق جوها بخار متصاعد من معامل الكيمياء. ولذلك قلت الأصوات الحامية.. بل سكت معظمها، وكشف الموقف عن مهزلة شبيهة باللغز الذي كان يمثله الحزب الوطني "الجلاء.. الديمقراطية.. الخليفة"، فخطب سعد زغلول في مظاهرة الأزهر التي هتفت بشنق طه حسين فقال: "هبوا أن رجلاً مجنونًا يهذي في الطريق؛ فهل يضير العقلاء (!!) شيء من ذلك".

ولم يكن ما أثار الضجة السياسية هو هذه الشكوك الدينية، التي كان من حق من يخالفه فيها أن يرد عليه ردًا علميًا هادئًا؛ وهو ما فعله كثيرون، أشهد أن الشيخ محمد الخضري كان من أعفهم لفظًا ومن أوسعهم صدرًا للحوار العلمي، لكن

كثيرين لم يدركوا أن هذه مسألة علمية محضة لا يجوز لمن لا يتخصص فيها أن يدلي فيها برأي، ولكن الأسلوب الصدامي الذي انتهجه طه حسين كان هو الجديد؛ فهو يقدم منهجه الديكارتي قائلاً إنه منهج في البحث "سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر"، وهو برغم علمه ذاك طبقه، ليس هذا فقط؛ بل أضاف فيما يتعلق بموضوعه: "هذا نحو من البحث في تاريخ الشعر العربي، وأكاد أثق أن فريقًا من الناس سيلقونه ساخطين عليه، وأن فريقًا سيزورون عنه ازورارًا، ولكني على سخط أولئك وازورار هؤلاء أريد أن أذيع هذا البحث، أو بعبارة أصح أن أقيده؛ فقد أذعته قبل اليوم حين تحدثت به إلى طلابي في الجامعة". هذه المصادمة العنيفة هي التي أثارت كل هذا، حتى إن وزير المعارف قام في مجلس النواب يتلو خطابًا أرسله له مدير الجامعة يقول فيه إنه لا علاقة بين كتاب المؤلف ووظيفته كمدرس في الجامعة؛ لأن هذه الآراء لم تلقن للطلبة، فقام الشيخ القاياتي مستفزًا، وقرأ اعتراف المؤلف في كتابه بأنه لم يكتف بإذاعته شفاهًا، ولكنه قصد أيضًا تقييده ليذاع على غير الطلاب.

كان عالم البرجوازية المصرية مليئًا بالمتناقضات؛ لـــذلك لم يكن غريبًا أن يهجم المحافظون ويعلو صوتهم، مطـــالبين بفصل الدكتور طه من الجامعة، ومصادرة كتابه، وأن تُسَاءل الجامعة: كيف أباحت تعليم ما وصفوه بأنه إلحاد فيها، وهي تتقاضى من أموال الدولة ما تتقاضى؟.. وهكذا يتكشف عالم البرجوازية عن دولة نصف علمانية، نصـــف ديمقراطيـــة، نصف عقلانية، يجعل دستورها الأمة مصدر السلطات، ويقر حق المواطنة وحرية الرأي والعقيدة والصحافة، ثم ينثر مادة هنا وهناك تنتزع من هذا العالم كل وروده حين تشاء، لكـــن "سعد زغلول" بسبب ذلك نفسه اقتصد في هجومه على طـــه حسين؛ فهو قد يكون (أي طه) رجلاً مجنونـًـــا.. لكـــن حـــق الجنون مكفول: "ليس الذي شك زعيمًا ولا إمامًا حتى نخشى من شكه على العامة.. فليشك ما شاء، وماذا علينا إذا لم تفهم البقر".

معارك شديدة الضراوة:

لكن المعركة – وكانت ضارية شديدة الضراوة – تلـــزم طه حسين موقف الدفاع، ومع رياحها الأولى، وجـــد دفاعًـــا ذكيًا، لكنه رغم كل شيء دفاع نشره فـــي مقـــال السياســـة

الأسبوعية الشهير (١٧ يوليو ١٩٢٦) قال: "فكل امرئ منا يستطيع أن يجد في نفسه شخصيتين متميزتين، إحداهما عاقلة تبحث وتنقد وتحلل، وتغير اليوم ما ذهبت إليه أمس، وتهدم اليوم ما بنته أمس، والأخرى شاعرة تلذ وتألم وتفرح، وتحزن وترضى، وتغضب وترغب، وترهب في غير نقد ولا بحث ولا تحليل، وكلتا الشخصيتين متصلة بمزاجنا وتكويننا، لا نستطيع أن نخلص من إحداهما؛ فما الذي يمنع أن تكون الشخصية الأولى عالمة باحثة ناقدة، وأن تكون الشخصية الثانية مؤمنة طامحة إلى المثل الأعلى"، لكنه لا يبدو واثقًا من صحة توفيقه ذاك، فهو نفسه القائل إن الشخصيتين "ليستا متفقتين، ولا سبيل إلى أن تتفقا إلا أن ينزل أحدهما لصاحبه عن شخصيته كلها".

ومع ذلك فإن طه حسين لا يدمج الشخصيتين في مبحث واحد، لكنه يكتب بواحدة منهما كتابًا، ويكتب بالثانية كتابًا ثانيًا، وقد يكتب بتلك مبحثًا، وبالأخرى مبحثًا آخر، وهكذا يكتب "على هامش السيرة" (١٩٣٣)، ويلحظ الأستاذ العقاد أن منهج الكتابة مختلف فيقول (ساعات بين الكتب) إن القصة تنقل إلينا أخبار حياة قديمة؛ "كما كان يألفها أصحابها، لا كما

نألفها نحن، أو كما فهموها بالبداهة والفطرة، لا كما نفهمها نحن بالتحليل والتعليل"، ويعترف طه حسين أن ذلك ما فعله ويقول: "اعلم أن قومًا سيضيقون بهذا الكتاب؛ لأنهم حدثون، يكبرون العقل، ولا يقوون إلا به، ولا يطمئنون إلا إليه، وهم لذلك يضيقون بكثير من الأخبار والأحاديث التي لا يسيغها العقل ولا يرضاها، وهم يجاهدون في صرف الشعب عن هذه الأخبار والأحاديث، واستنقاذه من سلطانها الخطر المفسد للعقول". ويعتذر لهؤلاء – وهو منهم – وعينه على ما جرى: "وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضا من العقل!"، ثم يفرق بين "من يتحدث بهذه الأخبار إلى العقل على أنها حقائق يقرها العلم وتستقيم لها مناهج البحث، ومن يقدمها إلى القلب والشعور على أنها مثيرة لعواطف الخير، صارفة عن بواعث الشر، ومعينة على إنفاق الوقت واحتمال أثقال الحياة".

واعتمد العقاد ما قاله الدكتور طه من أنه يكتب إلياذة عربية نثرية، موضوعها أساطير الأولين، ورفض قول

بعض المتقولين "إن الدكتور طه حسين قد شبع من إغضاب الجامدين؛ فهو يتصدى هنا لإغضاب المحدثين".

هل عاد طه حسين إلى نفس المظلة التي بدأ منها الطهطاوي؟. أم أنه قد اقتنع بعد تجربته الأولى المثيرة أن أنصار العقل أقل من أن يصدوا خطرًا، أو يدفعوا شر الكثرة التي تسيرها غرائز ضاربة في القدم؛ فأراد أن يرضي هذه الكثرة بين الحين والآخر لكي لا تعطل زحفه العقلاني؟ تلك – فيما أظن – فكرة ليست خاطئة تمامًا.

لذلك لم يكن غريبًا أن يعود في كتابه "في الصيف" (١٩٣٥)، فيطالب بأن تدرس كل النصوص – المقدس منها وغير المقدس – دراسة عقلية علمية، ثم يذهب بعدها (وفي مرآة الإسلام) إلى تبرير الشقاق بين الفرق الإسلامية بالإيمان بالعقل وحده: "حكموه في كل شيء، وزعموا أنه مصدر المعرفة، وقد غرهم إيمانهم بالعقل فدفعهم إلى شطط بعيد".

الفتنة الكبرى:

لكن منهجه الذي كان يستقيم وينتقل من مجرد الشك والاستدلال العقلي، فيضع في اعتباره الواقع المادي كواقع

منفصل خارج الذات؛ كان يتدعم رغم الوقفات الدفاعية التي كان يقفها بين الحين والآخر، يلهي بها خصومه، ويسكتهم عنه، وتجيء دراسته الفذة "الفتنة الكبرى" (١٩٤٧)، فتكون تحليلاً عقليًا وماديًا لفترة من أهم فترات التاريخ الإسلامي وأكثرها خصوبة، فيعود ليكرر ما قاله قبلها بعشرين عامًا، ويعلن أنه خالٍ من أي تحيز تجاه الذين يروي تاريخهم، ويحلل عوامل الانقسام والفرقة في الدولة الإسلامية، ويلمح بوضوح ظهور اليمين الإسلامي، وسيطرته مع ظهور الأرستقراطية الدينية التي جمعت المال من التجارة، ثم اشترت به الأرض في الأمصار، ويناقش كل ظواهر المرحلة وأخبارها بمنطق العقل والواقع، يفعل ذلك وهو يروي بعض ما ينسب إلى "سعد بن أبي وقاص" تبريرًا لعزله عن ولاية الكوفة، وبعض ما اخترع دفاعًا عن "الوليد بن عقبة" خلفه في الولاية، ويفعله وهو يُفَنِّد قصة "عبد الله بن سبأ"، الذي حمله المؤرخون الإسلاميون مسئولية الفتنة كلها، فحولوها من صراع اجتماعي وسياسي إلى نتيجة تولدت من دسيسة بذرها هذا اليهودي الذي كان حديث عهد بالإسلام، تقنع به ليفسد على المسلمين دينهم ودولتهم. ولأن

طه حسين يعتقد "أن ظروف الحياة الإسلامية في ذلك الوقت كانت بطبعها تدفع إلى اختلاف الرأي وافتراق الأهواء ونشأة المذاهب السياسية المتباينة"؛ فهو يرفض قصة "بن سبأ"، ويناقشها مناقشة عقلية هادئة، ويقول: "هذه كلها أمور لا تستقيم للعقل، ولا تثبت للنقد، ولا ينبغي أن تقام عليها أمور التاريخ".

قيمة طه حسين:

كانت مأساة منصور فهمي أنه لم يثبت في المعركة، وكانت قيمة طه حسين العظيمة أنه ثبت فيها ببعض الجراح القليلة، يصادم حيناً ويهادن حيناً آخر، وحتى عندما يقوده فهمه العقلي إلى أن يضع أقدامه على أرض راديكالية؛ فهو يتقدم في مظلة الحماية التي اعتاد أن يتخذها بين حين وآخر؛ لهذا يهدي "المعذبون في الأرض" إلى "الذين يؤرقهم الشوق إلى العدل"، وإلى "الذين يؤرقهم الخوف من العدل". ولأنه يعلم أن المؤرقين خوفاً أشد ضراوة من الوحوش؛ سواء كانوا مفكرين أم طبقات اجتماعية، فهو يتقدم رافعًا مظلته الحامية في مقدمة الكتاب، التي يقول فيها: "إنني راضٍ عن حياتنا التي نحياها كل الرضا.. مطمئن إليها كل الاطمئنان،

معجب بها كل الإعجاب، لا أريد أن يتغير منها قليل أو كثير"، ويعلن أنه "من المحافظين المتشددين في المحافظة، ومن أصحاب اليمين الذين لا يضيقون بأحد كما يضيقون بأصحاب الشمال". لكن المؤرقين خوفًا كانوا قد فهموا لعبة طه حسين.. وهكذا صادروا الكتاب..

وبالقطع فإن طه حسين كان مفكرًا عقلانيًا مجيدًا، ولعله أشجع مفكرينا العقلانيين، وهو بالقطع أول مفكر حول العقل من الدفاع إلى الهجوم، بيد أن المشكلة لم تكن مشكلته، كان منشدًا بغير كورس، وكان مفكر طبقة غريبة من تلك البرجوازيات التي تنمو في عالم غير عالمها، طال بقاؤها في الرحم فخرجت مشوهة الملامح متخاذلة الأوصال في الفكر وفي السياسة، وحتى في حياتها نفسها: سوقها القومية.

في أوائل القرن كتب قاسم أمين يقول: "**الحرية الحقيقية تحتمل إبداء كل رأي، ونشر كل مذهب، وترويج كل فكر. في البلاد الحرة قد يجاهر الإنسان بأن لا وطن له، ويطعن على شرائع قومه وآدابهم وعاداتهم، ويهزأ بالمبادئ التي تقوم عليها حياتهم العائلية والاجتماعية، يقول ويكتب**

ما شاء الله في ذلك، ولا يفكر أحد – ولو كان من ألد خصومه في الرأي – أن ينقص شيئاً من احترامه لشخصه، متى كان قوله صادرًا عن نية حسنة واعتقاد صحيح. كم من الزمن يمر على مصر قبل أن تبلغ هذه الدرجة من الحرية؟...".

مؤسسة الأزهر
والحركة القومية

عند أي محاولة لرصد ملامح الدور الذي لعبته "مؤسسة الأزهر الشريف" في الحركة الوطنية المصرية، سرعان ما يجد الراصد نفسه أمام دلالات هامة، تتجاوز أهمية الدور الذي لعبته المؤسسة الأزهرية في ذاتها، لتتكشف ملامح الدور الأهم الذي لعبته الإنتلجنسيا المصرية في حياة مصر السياسية والاجتماعية، وبوجه أخص، دور تلك الإنتلجنسيا المتميز في النضال ضمن صفوف الحركة الوطنية ذات الأفق البرجوازي. فعلى امتداد الحلقات المتتابعة للثورة الوطنية المصرية التي قادتها الشرائح المتنامية من البرجوازية المصرية. سوف نلاحظ – دون أي مجهود في البحث – أن الإنتلجنسيا المصرية قد لعبت دورًا متميزًا في تلك الحلقات، وتجاوز دورها حجم الأدوار التي لعبتها نظيراتها في الثورات المشابهة.

وفي إطار الرصد السريع لدور واحدة من أهم مؤسسات تلك الإنتلجنسيا (وهي مؤسسة الأزهر الشريف) فسوف نلاحظ أن علماءه ومشايخه وطلبته (أو مجاوريه)؛ كانوا أنشط العناصر في أولى موجات الحركة الوطنية المصرية، ذات الأفق القومي؛ وهي حركة المقاومة الأهلية للغزو الفرنسي لمصر (١٧٧٩ – ١٨٠١). وواصلوا هذا الدور النشط في ثورة ١٨٠٥، التي تعتبر تعميدًا حقيقيًا لأولى موجات المقاومة القومية؛ إذ انتهت بإسقاط الحكم التركي المملوكي، وولَّت "**محمد علي**" منصب باشا مصر بإرادة الشعب المصري. ولعب مشايخ الإسلام – كما كانوا يسمون آنذاك – دورًا هامًا في إقامة دولة "**محمد علي**"، حتى تحالف مع جناح منهم ليعصف بالآخر، فيتوارى دورهم في مقاومة ما كان يستحق المقاومة من ظواهر عصره، لكنهم يستعيدون حيويتهم في أواخر عهد "**الخديوي إسماعيل**"، فيبرز دورهم على خريطة الفئات والقوى التي احتشدت لتحاول إنقاذ استقلال مصر من براثن الاحتكارات الدولية، التي كانت تحكمها آنذاك بالفعل، ويتميز هذا الدور البارز طوال سنوات الثورة، حتى تنتهي المحاولة بالغزو البريطاني لمصر، فتعود

"مؤسسة الأزهر الشريف" لبعض من الهدوء في ظل الاحتلال، لكنها تتقدم مرَّة أخرى صفوف القوى القومية المعادية للاحتلال (ثورة ١٩١٩) مصحوبة هذه المرَّة، بفرق أخرى من "الإنتلجنسيا المصرية"، بعد أن اتجه التعليم (وهو أحد المصادر الرئيسية لتكوين الإنتلجنسيا) إلى نوع من الثنائية، منذ "عهد محمد علي"، فأصبح هناك تعليم مدني بجانب التعليم الديني، وأصبح لطلبة المدارس – بمختلف مستوياتهم – دور في الحركة الوطنية، كان من أكثر الأدوار تأثيرًا في الفترة بين الحلقتين الثانية والثالثة (١٨٨٣ – ١٩١٩)، واتخذ هذا الدور أشكالاً متعددة للتعبير عن نفسه، ظهر من بينها في تلك الفترة، الدفاع عن قضايا تمصير التعليم، وحق إنشاء المنظمات الطلابية، ومطالب جزئية ذات طابع نقابي وسياسي. وبرزت خلال الفترة ذاتها، أدوار أخرى مؤثرة، لفئات أخرى من الإنتلجنسيا، كان من أهمها بعد الطلاب أو معهم؛ دور المهنيين، وخاصة المحامين والصحفيين والكتاب، بينما تميزت ثورة ١٩١٩ بإضراب الموظفين العاملين في الجهاز الإداري للدولة؛ وهو حدث

نادر التكرار، يضرب به المثل عادة على تميز دور الإنتلجنسيا المصرية في الثورة القومية.

وليس من الخطأ تمامًا القول بأن هذه الفاعلية المتميزة للإنتلجنسيا المصرية؛ هي وليدة ذلك الطابع الخاص لأسلوب الإنتاج المصري في نمطه الإقطاعي، فمن المتواتر والشائع القول بأن الإقطاعية الشرقية قد خلقت المركزية، التي انتهت بجهاز دولة قوي، كان يكتسب قوته من ذلك النمو في شرائح الإنتلجنسيا المصرية، خاصة بعد الاتجاه إلى تنظيم هذا الجهاز وتحديثه في ظل الاحتلال البريطاني، ليكون قادرًا على تطويع الاقتصاد المصري لقوانين المستعمرات، بتحويله لسوق تستوعب السلع المصنعة الواردة، وتصدر المواد الخام.

وفي حين كان الأزهريون في الحقب السابقة على الحركة القومية شركاء ضعفاء في السلطة، ويمثلهم فيها "المعممين" الذين يحوزون مناصب إدارية داخل مؤسسة الحكم؛ فإن هذه الشراكة الضعيفة لم تفقدهم القدرة على التأثير؛ إذ كانوا رغم نصيبهم الضئيل في السلطة الرسمية الوحيدين من أهل البلاد الذين يشاركون في السلطة، ثم إنهم كانوا أصحاب مكانة

مؤثرة لدى جماهير المصريين بحكم انتمائهم إليهم، ومعيشتهم بين ظهرانيهم، وصلتهم بالباشوات الأتراك، وأمراء المماليك أصحاب السلطة الأصليين، التي مكنتهم دائمًا من الوساطة بين الطرفين لحل المشاكل المتفجرة. وكان معظمها يتعلق بالضرائب والمكوس.

وتضيء محاولة استكشاف دور "مؤسسة الأزهر الشريف" في الحلقات المتتابعة لنضال الحركة القومية المصرية، المحاولة الأهم والأشمل؛ وهي فهم الدور المتميز للإنتلجنسيا المصرية في الحركة القومية، فدور مؤسسة الأزهر في هذا المجال هو البداية الطبيعية لدور الإنتلجنسيا من الناحية الزمنية، وهي – أيضًا – المؤسسة التي انفردت وحدها لفترة طويلة بأن تكون الوحيدة المعبرة عن تلك الإنتلجنسيا، قبل أن يزدوج التعليم، وينظم جهاز الدولة، وتنشأ مؤسسات الإنتلجنسيا الأخرى؛ كالجامعات، والنقابات المهنية، والجمعيات الأدبية والفكرية، والصحف، وتجمعات المعلمين، وخاصة معلمي المرحلة الأولى (الإلزامي)، الذين لعبوا دورًا هامًا في الريف المصري، ثم إنها كانت لفترة طويلة أحد روافد تغذية شرائح الإنتلجنسيا الأخرى، فالمحامون والقضاة

الشرعيون، ونسبة كبيرة من مدرسي المرحلة الأولى، والقسم الأكبر من مدرسي اللغة العربية في مختلف مدارس التعليم؛ كانوا يحتفظون بوشائج قوية بمؤسسة الأزهر، بحكم مراحل التكوين الأولى فيه، ثم إن الأزهر ظل مؤسسة مؤثرة على مناخ الحياة الفكرية في مصر، ولا بد أن عشرات الألوف ممن درسوا فيه أو تخرجوا منه قد أثروا في أبنائهم، حتى هؤلاء الذين لم يختاروا السير على درب آبائهم.

وجوهر "مؤسسة الأزهر الشريف"؛ هو أنها مؤسسة إسلامية، صحيح أنها من ناحية الشكل جامعة متخصصة، لكنها تجاوزت هذا الدور منذ نشأتها، وربما إلى أمد طويل بعد ذلك، وخلقت لنفسها هيبة وقداسة، تكاتف خريجوها ومدرسوها وطلبتها ليضعوا ثقلهم الأدبي والاجتماعي والسياسي وراء إضفاء هذه الهيبة عليها، وتأكيدها، وحمايتها من المساس بها.

تلك حقيقة تضفي أهمية استثنائية على الدور البارز الذي لعبته "مؤسسة الأزهر الشريف" في الحركة القومية، فعلى عكس المتوقع من حركة قومية، تنشد استقلالاً وطنيًا؛ فإن الإنتلجنسيا الأزهرية قد قاومت الغزاة الفرنسيين، انطلاقًا من

أنهم يفتئتون على بلد هي من ممتلكات دار الخلافة العثمانية، ولم تجد دائمًا تناقضًا بين دفاعها عن استقلال مصر، ودعوتها لتبعيتها للعثمانيين.

ولا بد أن صفتها الدينية الإسلامية قد جعلتها – رغم مشاركتها القوية أحيانًا في الحركة القومية – تتحفظ بقوة على بقية شعارات تلك الحركة، فالعلمانية التي يفترض أنها طبيعة ملازمة للقومية؛ لم تكن من الشعارات المقبولة لديها، ولا بد أن حماسها للديمقراطية الليبرالية اصطدم كثيرًا بتفسيرات متشددة للنصوص الدينية؛ وهو أمر اتسع دائمًا ليشمل كثيرًا من شعارات الحركة القومية؛ مثل حرية المرأة، وحرية العقيدة، ومفهوم الشورى في مواجهة الديمقراطية السياسية التي تعتمدها الحركة القومية، ومدنية التشريعات، والمساواة في حقوق المواطنة؛ وهي جميعًا من أسس الأنظمة الدستورية.

على أن قوة ونفوذ "مؤسسة الأزهر الشريف" قد تدعمت مع تطور الحركة القومية؛ حيث استطاع جناح من المنتمين إليها أن يؤسسوا عددًا من المنظمات ذات الطابع الفكري والخيري، سرعان ما تطورت إلى منظمات سياسية، كان من

أبرزها وأخطرها حركة "الإخوان المسلمين". ومع أن العلاقات بين "مؤسسة الأزهر الشريف" و"الإخوان" بدت أحيانًا كما لو كانت علاقات عداء، خاصة بعد الصدام الدامي بين الإخوان والحكومات المتتالية، التي حكمت في ظل دستور ١٩٢٣ ذو الطابع القومي الليبرالي؛ مما دفع هذه الحكومات للضغط على القيادات الأزهرية العليا لاستصدار بيانات إدانة لنشاط الإخوان، وأحيانًا لوجودهم، إلا أن ذلك لا ينفي أن جانبًا كبيرًا من حركة الإخوان، كان يعود لطلاب الأزهر وشباب علمائه.

والأهم من هذا كله أن "مؤسسة الأزهر الشريف" قد ألقت بظلها الكثيف على أنشطة مختلف فصائل الإنتلجنسيا المصرية، بل ومختلف الفئات والطبقات والمؤسسات السياسية التي كانت طرفًا في حلف الثورة القومية، المعادية للاستعمار، والساعية لبناء دولة قومية ديمقراطية؛ فقد أدرك الجميع – بوعي أو بدون وعي – مدى قوة هذه المؤسسة، وخاصة بعد أن دعمها جناح سياسي متحرر من استمرار الأزهر جزءًا من أبنية الحكم القائم؛ وهم الإخوان المسلمون، فحرصوا على ألا يطرحوا شعارات غير مقبولة منها،

أو داعية لاستفزازها، أو يمكن أن تتخذها مبررًا لكي تعـزل جماهيرها عن النضال المشترك ضد الاحتلال البريطـاني، أو ضد الاتجاهات الأوتوقراطية في السلطة المصرية.

وفي ظل حالة اليأس التي أعقبت فشل الموجات المتتاليـة من الثورة القومية في تحقيق أهم أهدافها، ورغـم الضـعف الذي لحق بتأثير ونفوذ "مؤسسة الأزهر الشريف" بعد انتشار التعليم، وتعقد البناء المؤسسي للدولة؛ اشتدت حاجة كثير من الفصائل القومية لدور الجناح السياسي لمؤسسة الأزهر، وهو حركة "الإخوان المسلمين"، وامتداداتها وانشقاقاتها، التي بدت ظاهريًا، ورغم كل محاولات التصفية؛ قادرة علـى البقـاء والصمود، واجتذاب جماهير جديدة، ولكن حاجـة الفصـائل القومية إليها تجاوزت الرغبة في التحالف معها، إلى الاتجاه إلى الاندماج فيها، فيما بات يعرف الآن بـ"السلفية الجديدة".

وتلك جميعها ظواهر، يفيد في فهم أعمق لها أن يطـرح الدور الذي لعبته الإنتلجنسيا المصرية والعربية في مجـرى الحركة القومية؛ لنقاش علمي جاد وعميق، لا بـد وأن يبـدأ بنظرة موضوعية للدور الذي لعبته "مؤسسة الأزهر الشريف" في الحركة القومية.

الأزهر: مدرسة حزبية:

أهم الخبرات الرئيسية التي احتفظت بها "مؤسسة الأزهر الشريف" من عصر ما قبل "الحركة القومية"؛ هي طبيعتها التي جعلتها تولد منغمسة في الصراع السياسي، وفاعلة في حركته؛ ذلك أن الأزهر – شأنه في ذلك شأن معظم المساجد الأولى التي أنشئت في مصر – أسس ليكون مدرسة لدعوة سياسية في أعقاب الصراع المحتدم حول السلطة السياسية، الذي اشتد منذ أواخر حكم "الخليفة عثمان بن عفان"، وانتهى إلى بلورة الصراع الاجتماعي في الدولة الإسلامية في أحزاب سياسية وفرق كلامية، تتصارع حول هدف سياسي واحد وهو "الإمامة"؛ لمن تكون.. وعلى أي أسس يختار الإمام؟. وكانت مصر من أوائل الولايات العربية، التي شاركت في هذا الصراع"؛ إذ انتمى العرب الذين فتحوها، وأقاموا فيها للثائرين على مظالم "عثمان".. ثم "لعلي" ضد "معاوية"، إلى أن شلت مقاومة العلويين فاستقرت أمورها في يد الأمويين.

ومنذ فتح العرب مصر.. والمسجد هو المؤسسة الأولى التي تهتم بها موجات الفاتحين، فبعد ثلاث سنوات فقط من

فتحها على يد "عمرو بن العاص" في عـــام ١٨هـــ؛ بنـــى مسجده المعروف باسمه، وبنى حولـــه مدينـــة "الفســطاط"، واتخذها عاصمة لمصر، وحين تحولت الخلافة من الأمويين إلى العباسيين، انتقلت العاصمة من "الفسطاط" إلـــى "مدينـــة العسكر". وبنى الولاة العباسيون جامعًا جديدًا عرف "بجـــامع العسكر"، ثم اتصلت المدينة الجديدة بالفسطاط.. وحين استقل "أحمد بن طولون" بحكم مصر، اتخذ عاصمة مختلفـــة هـــي "القطائع"، وبنى على أرضها مسجده المعروف باسمه، ويوم جاء الفاطميون بعد ذلك كان لا بد لهم – تطبيقًا للقاعدة – من أن يبنوا مسجدًا جديدًا هو الأزهر، وعاصـــمة جديـــدة هـــي "القاهرة". وهكذا كان "المسجد" و"العاصمة" أولى مؤسســـات كل حكم إسلامي جديد. فإذا كانت المدينة هي مقر الســـلطة الجديدة، ومستقر قوات الدفاع الرئيسية عنه؛ فإن المسجد هو المدرسة الفكرية التي تروج لفكر السلطة الجديدة، وتصـــوغ لها شرعية دينية، وتقدم تبريرًا دنيويًا لتوليها الحكم..

وهكذا لم يكن المسجد في كل تلـــك المراحـــل دارًا لأداء شعائر الدين، أو لعبادة الله فحسب، ولكنه كـــان – بالدرجـــة الأولى – مؤسسة أيديولوجية ذات طابع سياســـي، فبمجـــرد

إنشاء الفسطاط نمت الحركة الفكرية في المدينة الجديدة، وكثرت الحلقات في مسجد "عمرو"، الذي أصبح مركزًا علميًا لنشر الدين الإسلامي وتعاليمه، ثم أصبح مركزًا لنشر "المذهب الشافعي"، على يد صاحبه الذي أقام في إحدى زوايا الجامع، وأخذ في تدريس تعاليمه، وتفنيد المذهب المالكي، الذي كان سائدًا قبل ذلك في مصر، حتى أدركه "مسجد ابن طولون" ليكون مركزًا جديدًا للدعوة، لم يستلب من المركز القديم مكانته جميعها، لكنه وازنها، أو أضاف إليها، وعرف المركز الجديد هو الآخر حلقات الدرس والمناظرة، وشهد دروس التفسير والحديث والقراءات والطب..

وجاء إعادة فتح مصر على يد "جوهر الصقلي"؛ طليعة الفاطميين، ليكون انقلابًا كاملاً في أوضاعها، فقد انتقلت بهذا الفتح من حكم أهل السُنَّة إلى حكم "الشيعة"، وكالعادة بنى الفاتح الجديد عاصمة جديدة، ومركزًا جديدًا للدعوة، وكانت العاصمة الجديدة هي القاهرة، أما مركز الدعوة الجديد فكان "الجامع الأزهر" الذي كان الهدف من إنشائه أن يكون "رمزًا **للسيادة الروحية للدولة الفاطمية، ومنبرًا للدعوة التي حملتها هذه الدولة الجديدة إلى مصر**".

ومن هنا فإن "**المعز لدين الله الفاطمي**" أول خلفاء الفاطميين في مصر لم يكد يستقر في القاهرة، حتى اتجه بشكل مباشر إلى قطع كل علاقة بين مصر وبين الخليفة العباسي، **وقضى على كل صلة روحية للعباسيين بمصر**، فقصر التدريس في الجامع الأزهر على المذهب الفاطمي في الفقه، وتعاليم الشيعة في الدين والفلسفة والتوحيد. وأعد لهذا الغرض مجموعة من الدعاة استحضرهم معه من المغرب كان عددهم ثلاثون عالمًا. وكان الهدف الرئيسي لتدريسهم هو هدم المذاهب الأخرى التي كانت شائعة في بغداد مقر الخلافة، وسائر البلاد الإسلامية، وبالذات مصر التي كانت تهيمن عليها المذاهب السنية، وخاصة المذهب الشافعي.

وقد بلغ من اهتمام الفاطميين بهذه "المدرسة الحزبية" أن الخليفة كان يشرف بنفسه على إعداد المحاضرات التي تلقى في الأزهر؛ ذلك أن الفاطميين كانوا قد أدركوا أن مسائل الفقه هي المدخل الأكثر سهولة لعقل الإنسان المصري؛ لأنها ترتبط بالأحوال الشخصية وبالمعاملات، فهي إذن أوثق ارتباطًا بحياة الناس، يسهل عليهم استيعابها. وليس الأمر كذلك في أمور التوحيد التي تتطلب درجة من النضج العقلي

قد تدِقُ على أفهام الناس، وقد تخلق اختلافًا لا مبـــرر لـــه. ولهذا عين الخليفة "داعيًا للدعاة"، يساعده "اثنا عشر" نقيبًـــا؛ و ١٥١ نائبًا منتشرون في الـــبلاد؛ يجتمعـــون بـــه دوريًـــا، ويعرضون عليه ما أعـــدوه للمحاضـــرة، فيقـــرأه، ويذيلـــه بإمضائه، ثم يُبلغ إليهم عن طريق داعي الدعاة..

وكان منطقيًا أن تفقد هذه "المدرســـة الحزبيـــة" مكانتهـــا العالية إثر انتهاء حكم الفاطميين لمصـــر، فبمجـــرد نجـــاح "صلاح الدين الأيوبي" في الاستيلاء على الحكم انمحت معالم الفقه الشيعي، وغالى الأيوبيون في القضاء على كـــل أثـــر للشيعة، فأصدر قاضي القضاة الشافعي فتوى بعـــدم جـــواز إقامة صلاة الجمعة ببلد واحد في مكانين، فأبطلت إقامتها في الجامع الأزهر لتقام في جامع عمرو بـــن العـــاص وحـــده. وهكذا عادت مؤسسة الأزهر إلى الظل نحو قرن من الزمان. إلى أن عاد الاهتمام بها من منظور جديد؛ هـــو أن تصـــبح "جامعة دينية"، تضم مبشـــرين ومعلمـــين لكـــل المـــذاهب الإسلامية، وقد تواكب ذلك مع انهيار الدولة الأيوبية، وبداية العصر المملوكي؛ وبذلك لم يحقق هدفه في إعـــادة مؤسســـة الأزهر الشريف إلى حجمها الطبيعي كجامعة للتعليم، محايدة

بين المذاهب، وبعيدة عن اللعب بالقرب من مؤسسة الحكـم؛ لأن سلاطين المماليك سرعان ما أدركوا حاجتهم الشديدة إلى دعم الأزهر وتقوية دوره؛ لأنهم وهم الغرباء قوميًا ولغويًـا عن المصريين؛ في حاجة إلى هذا الدور ليسـاند حكمهـم، وليكون منبرًا وسطًا للتفاهم بين الشعب وبينهم.

وقد استثمر المماليك ثم الأتراك، فالاثنين معًا؛ هذه النظرة للأزهر، وظلت ممتدة حتى التاريخ الحديث والمعاصر. وهذا هو ما جعل الأزهر واحدة من مؤسسات السياسة المصـرية، يبرز دورها حينًا، ويخفت أحيانًا، طبقًا لتطورات الأحـداث ولموازين القوى بين أطراف الأحداث.

أزهران .. أم واحد!

وهكذا كان محتمًا أن يبنى الأزهر، في قلـب الصـراع السياسي والاجتماعي في مصر، وكان منطقيًا مـع ذلـك أن يمتد الصراع إلى قلبه هو ذاته، بعد أن أصبح مؤسسـة لهـا قوانين تطورها الذاتية، فضلاً عن تأثير التفاعلات المحيطـة به عليه من الداخل.

وكما كان الفاطميون يجرون على علماء الأزهر وطلابه، أرزاقًا ومرتبات سخية، باعتباره "مدرسة الكادر" التي تـدعم

دعوتهم؛ فقد جاء الأيوبيون ليستخدموا السلاح نفسه، ففي معركة الصراع ضد بقايا الفكر الشيعي، وحرص الأيوبيين على إعادة مصر إلى شيعيتها دخلوا معركة جذب الأزهريين إلى حزبهم، بتقديم مغريات مالية لهم، فزادت مرتباتهم، وارتفعت قيمة الأعطية التي كان السلاطين يمنحونها لهم.

وبينما كان العلماء في العصور الأولى يعتمدون على أنفسهم في سد حاجات معيشتهم بالسعي وراء الرزق، أو استجلابه من صنعة أو حرفة؛ فكان منهم الصائغ والزجَّاج، فأصبحوا منذ العهد الأيوبي يعتمدون على عطاء الدولة، سواء على صورة مرتبات، أو في هيئة تنظر على أوقاف أو استحقاق فيها.

وتدريجيًا، وبإدراك سلاطين المماليك للدور الهام الذي تلعبه مؤسسة الأزهر في حياة المصريين، وبأهمية مساندتهم لاستقرار الحكم؛ اشتدت رغبتهم في توثيق الصلة بينهم وبين كبار مشايخ الأزهر، فأعادوا إحياء تقليد وضعه الخلفاء الفاطميون؛ وهو وقف الأراضي والعقارات على الأزهر، لكي يعيش علماؤه وطلبته على ريعها الثابت؛ وهو تقليد استأنفه الطواشي "بشير الجمدار" بأمر من السلطان "**قلاوون**"،

فرتب للمجاورين طعامًا يطبخ كل يوم، ويرسل إليهم، وكانت تلك بداية نظام "الجراية" (أي راتب الخبز الجاري) الذي ظل سائدًا حتى عام ١٩٢٩. وقد توسعت الأوقاف التي كانت توقف على الجامع الأزهر ومشايخه وعلمائه، وتعددت أشكالها، وتنوعت شروطها، كما تعددت وتنوعت الفئات المستفيدة منها بين طلاب الأزهر ومشايخه، وأصبحت موضوع صراع داخل الأزهر، وبينه وبين المؤسسات الأخرى.

ومع أن الوقف على الأزهر كان يستهدف كفالة حياة آمنة ومستقرة لطلابه وأساتذته، وتشجيع المصريين على تلقي العلم الشريف به؛ وهو ما كان يمكن أن يعطيه درجة من الاستقلالية، بحكم أنه مؤسسة مستقلة اقتصاديًا عن الدولة، إلا أنه كان يفتقد للإمكانيات التي تكفل له القدرة على السيطرة على أوقافه، أو تحصيل عائدها؛ فكان مضطرًا لذلك للاستعانة بأجهزة الدولة في إدارة تلك الأوقاف، وتحصيل عوائدها، ثم توزيعها؛ وبهذا تحقق العكس، فأصبحت إدارة الدولة للأوقاف لحساب الأزهر ورقة للضغط بها عليه، والتسلل إليه، بل إن التنظر على هذه الأوقاف أصبح مغنمًا

يتسابق عليه العلماء؛ لما كانت تدره على شاغلها من أرزاق واسعة.

وكان الأزهر يستفيد من الأوقاف المرصودة عليه وحده، كما كان يستفيد من الأوقاف المرصودة على المساجد عمومًا، ويستفيد علماؤه كذلك من ريع الأوقاف المرصودة على خوانق وتكايا وزوايا المتصوفين في مصر؛ إذ كثيرًا ما كان الواقف يشترط أن يشرف على تلك الأوقاف أو يستفيد منها علماء مذاهب معينة من علماء الأزهر، أو خريجيه، أو المتولي لمنصب مشيخة مذاهب السنة الأربع. ولما كان من الشائع في شروط الواقفين أن يرتبوا أعطية متدرجة القيمة، حسب المكانة الدينية؛ فقد كان منطقيًا أن تكون الأوقاف بظروفها تلك عاملاً من عوامل تكوين "أرستقراطية أزهرية"، تتكون من كبار المشايخ الذين يستفيدون من القسم الأكبر من عوائد الأوقاف، بجانب ما كانوا يحوزونه من مزايا بسبب ارتباطهم بالأرستقراطية المملوكية أو التركية الحاكمة.

والواقع إن الأرقام المتوفرة عن إيرادات الأزهر والمعاهد الدينية التابعة له من الأوقاف المرصودة عليه؛ لا تعطي

دلالة قوية على حجم هذه الأوقاف؛ إذ إنها تشير إلى فترة كانت الأوقاف عمومًا– ومنها أوقاف الأزهر – قد تعرضت قبلها إلى عمليات نهب منظم؛ نتيجة للفوضى في إدارتها، فتدهورت قدرتها على جباية مستحقاتها، فضلاً عن العجز عن الاستثمار الصحيح لها. فإذا لاحظنا أن الأوقاف كانت تتيح أعمالاً كثيرة لمشايخ الأزهر، فسوف نفهم دلالة الأرقام التي تقول بأن صافي إيراد أوقاف الأزهر والمعاهد التابعة له وصل في عام ١٩٦٢/١٩٦٣ إلى ٦٠,٢٠٠ جنيهًا، غلَّت أوقاف الأزهر وحده منها ٥٢,٥٩٢ جنيهًا، بينما كان نصيب المعاهد الأزهرية الستة آنذاك ٧,٦٠٨ جنيهات.. والأرقام تتحدث عن صافي الإيراد بعد خصم جميع المصروفات.

وجاء التنظر على الأوقاف ليكون الخطوة الأولى في طريق الاستثمار للأرستقراطية الأزهرية.. وطبقًا للجبرتي فإن تطور النشاط الاستثماري للشيخ "**عبد الله الشرقاوي**" (شيخ الأزهر بين ١٧٩٣/ ١٨١٨) هو صورة نمطية لتطور النشاط الاستثماري لأقرانه من كبار علماء الأزهر؛ إذ بدأ الشرقاوي حياته في عسر سديد، حتى إنه "نادرًا ما كان يطبخ في منزله"، وكان مضطرًا للاعتماد على الإحسان، إلى

أن صادفه بعض التجار السوريين في مصر، فتمكن من شراء منزل، واكتسب أهمية وشهرة، حتى أصبح شيخًا للجامع الأزهر فحدث انقلاب في حياته؛ فقد كان منصب شيخ الأزهر يخول لشاغله حق التصرف **كناظر على كثير من الأوقاف المخصصة لأروقته وجامعه**. وفوق هذا كان "الشيخ الشرقاوي" يتقاضى مرتبات من موارد أخرى، ومنها أوقاف المدن المقدسة (مكة والمدينة)، وقد حصل أيضًا على التزامات بمقتضى نظام الالتزام الذي كان مطبقًا في العصر المملوكي، فالتزم ببعض القرى في مسقط رأسه بمحافظة الشرقية، يسدد للدولة ضرائبها المربوطة، ويحصلها بالقدر الذي يريد، والطريقة التي يحددها، وقد توسعت الالتزامات الممنوحة له خلال سني الاحتلال الفرنسي، وضم إلى التزاماته وأملاكه التزامات وأملاك الهاربين، الذين غادروا مصر مع أمراء المماليك والباشا التركي عقب وقوعها بين يدي الغزاة. وحين اختير رئيسًا للديوان الذي أسسه الفرنسيون ليشاركهم في إدارة مصر؛ أصبح – والعهدة على الجبرتي– متمولاً كبيرًا تخصصت زوجته في إدارة أمواله

واستثمارها، فاشترت عقارات وبيوت وحمامات للتأجير، ومنازل للسكنى تدر عليه جميعها "دخولاً هامة كل شهر".

وقد كان من الطبيعي طوال العصر المملوكي أن يكون "علماء الأزهر" موضوع منافسة بين أمراء المماليك، وأن يكون الإغراء المادي أسلوب تلك المنافسة؛ لذلك ارتفعت مكانة الأرستقراطية الأزهرية السياسية، فسبقت مكانة التجار، الذين كانوا عمليًا العنصر الرئيسي الذي يقوم عليه اقتصاد البلاد.

وعشية الموجة الأولى من موجات الحركة القومية، كانت الأرستقراطية الدينية التي تقود مؤسسة الأزهر الشريف قد تكونت بشكل متماثل من الناحية الاقتصادية. فالعقارات الثابتة هي الشكل الأولى للاستثمار.. والشيخ يبدأ بشراء المسكن الخاص به، ثم يتوسع فيشتري حوشاً ثم "رَبْعًا" (بفتح الراء)، ثم الحوانيت المتنوعة التي تبيع السلع المصنوعة، فالاستثمار في التجارة الداخلية عمومًا، قبل أن يتوسع الشيخ فينتقل إلى التجارة الخارجية، وخاصة البن. وكان المشايخ المستثمرين في وضع مميز نسبيًا؛ إذ كانت أموالهم – بحكم

مكانتهم الدينية والسياسية – محصنة ضد المصادرة، وهي من تقاليد الحكم المملوكي في الأزمات.

على أنه كان هناك طول الوقت "أزهر" آخر؛ هو أزهر فقراء الطلاب والمجاورين، الذين كانوا – في الأغلب الأعم – من أبناء صغار ومتوسطي الزراع، وفقراء الفلاحين، وسوف نلاحظ فيما بعد أن هذا الأزهر الآخر كان صاحب موقف مختلف عن موقف الأرستقراطية الأزهرية، في الانتفاضات التي واجهت الغزو الخارجي، أو الطغيان الداخلي..

وتصور بعض الوثائق المكتوبة – باعتبارها سيرًا ذاتية لأصحابها – طبيعة الحياة الشاقة التي كان يعيشها ذلك الأزهر الآخر؛ وهي جميعًا سير متماثلة لا تختلف إلا في تفاصيل فرعية، وتدل هذه الوثائق **على أن الكتلة الكبرى من مشايخ الأزهر ومجاوريه كانوا يعيشون حياة بالغة التعاسة، وفي ظروف شديدة التدهور**؛ فقد كانوا يقيمون عادة في "ربْع" قديم، طال عليه العهد، وكثرت في جدرانه الشقوق، التي عمرت بطوائف من الحشرات، وغيرها من صغار الحيوان، وتكتظ غرفات الربع بالطلاب على نحو غير

إنساني؛ إذ يصل عددهم في بعض الأحيان إلى عشرين فردًا في الغرفة الواحدة، ولم يكن أجر الغرفة يزيد عن خمسة وعشرين قرشًا، وربما نزل إلى العشرين في كل شهر(فكان الطالب على هذا النحو يسكن بقرش واحد) وينامون على حصر بسطت على الأرض. ولم يكن من النادر أن يشاركهم في هذه المعيشة التعيسة بعض أساتذتهم الفقراء، وكانت "الربوع" على وجه العموم مكان سكن الطبقات الدنيا من المجتمع كالعمال والباعة الجائلين، والأسر المهاجرة من الريف بحثًا عن عمل..

ولا يختلف **طعام "الأزهري الفقير" عن إقامته**؛ فقد كان الأزهريون يعيشون – كما يقول طه حسين في الجزء الثاني من سيرته الذاتية الأيام – على **الفول والمخلل**، وما يشبه الفول والمخلل من ألوان الطعام، يختلف إفطارهم بين يوم ويوم؛ **لا في مادته، ولكن في إعداده**؛ فقد كان الفول يغرقه السمن، أو يغرقه الزيت، أو فولاً نابتًا يشترونه من الطريق، ومعه حزمة أو حزمتين من الكراث، فأما **العشاء فلا يختلف:** شيء من الطحينة فوق قليل من العسل الأسود أو الأبيض، يأتيهم عادة من قراهم التي هاجروا منها لطلب العلم..

وكانت "الجراية" تلعب دورًا هامًا في حياة طلاب الأزهر ومشايخه، وهي ترجع تاريخيًا إلى الأرزاق التي أجراها الخلفاء الفاطميون على الأزهريين؛ منذ رتب "**الأمير الناصري**" لفقراء المجاورين طعامًا يطبخ كل يوم، وينزل للجامع في قدور من نحاس، ثم رتب **الملك** "**قانصوه الأشرف**" الخريزة (وهي نوع من العصيدة باللحم) في شهر رمضان من كل عام للطلبة كلهم.

وقد انتهى هذا كله بأن أوقف بعض الأثرياء على الأزهر بعضًا من العقارات خصص ريعها لخبز عدد من الأرغفة، توزع على الطلبة وبعض المشايخ يوميًا بموجب نظام خاص؛ فالمستحقون للجراية عددهم محدد؛ فلا يأخذ الطلبة كلهم جرايات، بل هي لا تصرف إلا للعدد المعين في وقفية الواقف، وما زاد على ذلك العدد ممن تنطبق عليهم الوقفية، يبقى منتظرًا حتى يخلو محل، وعندئذ تعطى له الجراية. **وأقل مرتب** يأخذه الطالب نصف رغيف، **وأكثره** ستة أرغفة في اليوم. أما العلماء (المدرسين) فلا ينقص نصيب أحدهم عن عشرة أرغفة في اليوم.

وفي سنة ١٩٠٩ ألفت الحكومة المصرية لجنة لبحث أحوال الأزهر. ويقول "**أحمد فتحي زغلول**" رئيسها في تقريره إن الأزهر يرد عليه يوميًا ٢٤٤٩٦ رغيفًا، وقدرت اللجنة ثمن تلك الأرغفة بمبلغ ١٥,٦٠٠ جنيه في السنة، وعلقت في تقريرها على ذلك بقولها: "**مما يوجب الأسف وجود الجراية" التي توزع على الأزهريين، وكأنهم من الشحاذين؛ بل إنه مما يأنف منه العَالِم وتنزه عنه كرامة العلماء أن يربى الطالب على المسكنة وهو صغير، فيشب على صغر النفس وسقوط الهمة.. وليس هناك حال أسوأ من هذه الحال؛ فهو يخالف أصول التربية، ويولد في نفوس الطلبة أخلاقًا وعادات رديئة، الدين يحظرها، والعقل يمقتها، والشفقة ببني الإنسان تحمل على تغييرها**".

وقد وصفت اللجنة في تقريرها خبز الأزهر بأنه من "**أردأ ما يخبز في القاهرة، فهو من دقيق رديء.. وكثير من المجاورين يبيعونه بأنفسهم أو بواسطة النقباء (وهم موظفون إداريون كانوا يعملون في الأزهر) بثمن بخس لأنهم يفضلون ذلك على أكله**". وبرغم ذلك فإن انتظار "الجراية" والاعتماد عليها؛ كان أساسًا في حياة فقراء

الأزهريين؛ إذ كانوا **لضآلة مواردهم** يبيعون بعض أرغفتها، ويشترون بثمنها الأدام الذي يتبلغون به، ويفرحون بتقريرها لهم، ويسعون للانتقال إلى "**الأروقة**" التي تكثر فيها فرص الحصول على "الجراية".

وقبل إلغاء "الجراية" على عهد مشيخة المرحوم الشيخ "**محمد مصطفى المراغي**" كانت **الأرزاق المالية التي تعطى للمشايخ (المدرسين) وللمجاورين (الطلبة) تنقسم إلى ثلاثة أقسام:**

- المرتب المالي الذي يعطى لكل مدرس شهريًا، وقد حدّد – فيما بعد – على أساس درجة التخرج التي يحصل عليها المدرس عند امتحانه لشهادة "العالمية"، وهي توازي الدكتوراة في الجامعات الأخرى. ويقسم العلماء بمقتضى هذا إلى ثلاث درجات مالية (١٥٠ قرشًا للدرجة الأولى، ومائة للثانية، وخمسة وسبعين قرشًا للدرجة الثالثة شهريًا)، وكان بعض الطلبة يحصلون على مرتبات مالية.
- الخبز الذي يعطى لكل مدرس ولعدد معين من الطلبة في كل يوم؛ وهو "الجراية".

- المأكل والملابس التي كانت تعطى في المواسم واستبدلت بعوض مالي.

ومع أن هذا الأزهر الآخر كان مؤهلاً لكي يكون في أقصى المواقف راديكالية سياسيًا، بحكم هذا المستوى المتدني لأسلوب معيشته، إلا أن علينا أن نضع في اعتبارنا أن الروابط بين الأرستقراطية الأزهرية، وبين فقراء المجاورين، كانت تبدو أشبه بالعلاقات القومية ذات الطابع الأبوي أحيانًا؛ بسبب الانتماء للمؤسسة، وللقداسة الظاهرية التي أضفيت عليها، فضلاً عن أن ذلك الانضغاط تحت المستوى الأدنى من الحياة؛ كان قد جعل "تلك الجماعات الضخمة من أبناء الريف، تفد على القاهرة لتدرس العلم والدين في الأزهر، فتصيب من العلم والدين ما تستطيع، ولكنها تصيب معها ألوانًا من علل الأجسام والأخلاق والعقول أيضًا".

لكن ذلك كله لم يقعد بالأزهر الآخر عن أن يكون فاعلاً في الحركة القومية، وأن يؤثر فيها، ويتأثر بها في ضوء الظروف العامة التي كانت تحيط وتؤثر في الجميع.

سياسة الملاينة

قبل أن يقوم "**نابليون بونابرت**" على رأس حملته إلى القاهرة، كان قد رسم سياسة خاصة ومحددة تجاه مؤسسة الأزهر الشريف؛ فاختار أن يحيدها في المعركة بينه وبين أمراء المماليك، الذين أعلن أنه قادم ليحاربهم، وأنهم هدف الغزو الرئيسي، محتفظًا في خطته بدور لعلماء الأزهر، هو دور القيادة الأهلية البديلة المتحالفة مع الفرنسيين؛ وهو تقريبًا الدور الذي كانوا يلعبونه مع أمراء المماليك.

وبيانات نابليون الأولى التي وجهها إلى جنوده أو إلى جماهير المصريين؛ تتضمن نداء حارًا للجنود بأن يحترموا المصريين كمسلمين، وأن يحترموا شيوخهم وأئمتهم، وأن يظهروا التسامح نحو طقوس المسلمين وشعائر الإسلام، ومؤسسات العبادة، كما أظهروه نحو الأديرة ومجامع اليهود. وفي حديثه لمشايخ الأزهر عابثت منشورات نابليون، رغبة المشايخ في مناصب الحكم والإدارة العليا، ودعتهم مقابل ذلك لإقناع المصريين المسلمين بأن الفرنسيين مسلمون مخلصون، متحالفون مع السلطان العثماني.

والواقع إن نابليون الذي تربى في مناخ الثورة الفرنسية المعادي والمتخوف من دور الكنيسة في السياسة؛ كان يرسم سياسته على أساس فهم خاص لسيكولوجية كبار المشايخ. وفيما بعد كتب لكليير يقول: "إننا إذا كسبنا **تأييد كبار شيوخ القاهرة كسبنا الرأي العام في مصر كلها، فليس بين زعماء الأمة كلها من هو أقل خطرًا علينا من الشيوخ؛ فهم جبناء، عاجزون عن القتال، يوحون كجميع رجال الدين بالتعصب دون أن يكونوا هم أنفسهم متعصبين**".

وقد اقتصر دور "المشايخ الكبار" بتعبير الجبرتي، أو علماء الأزهر الكبار عند ورود أبناء الحملة الفرنسية؛ على المشاركة في "**المشورة**" مع أمراء المماليك وقادة الفرق العسكرية، فبمجرد سقوط الإسكندرية دعا "**إبراهيم بيك**" (أحد شيخي البلد) إلى اجتماع حضره "**مراد بيك**" زميله وشريكه في السلطة، وعدد من قواد الفرق العسكرية ومشايخ الأزهر، وقرروا المقاومة. ومع أن "**الشيخ السادات**" (وكان أحد المشايخ الحاضرين) قد وبخ الأمراء على سوء سياستهم، وقال لهم: **إن كل هذا من سوء فعالكم وظلمكم، وآخر أمرنا معكم أنكم ملكتمونا للإفرنج**". وخص "مراد بك" بالتوبيخ

قائلاً له: **وخصوصًا بأفعالك وتعديك أنـت وأمـراؤك علـى متاجرهم (أي الفرنسيين) وأخـذ بضـائعهم**"، إلا أن هـذا التوبيخ لم يتجاوز حدود اللفظ، وقبل الشيخ وأنـداده العمـل تحت قيادة المماليك دون شرط، حتى إنه لم يفكر في المطالبة ببرنامج سياسي للمقاومة.

ويكشف تاريخ مقاومة الغزو عن أن قليلـين مـن كبـار مشايخ الأزهر الذين شاركوا في عمليـة الاسـتنفار العـام للمقاومة؛ وهي العملية التي تزعمها "**السيد عمر مكرم**" نقيب الأشراف، الذي صعد إلى القلعة فأنزل منهـا بيرقًـا كبيـرًا أسمته العامة بالبيرق النبوي، فنشره بين يديه من القلعة إلـى بولاق، وأمامه ألـوف مـن العامـة. أمـا العلمـاء، فقـد اكتفوا – شأن قادة مؤسسة غير مسـلحة أو مدربـة علـى القتال – بأن يجتمعوا كل يوم، ويقرأوا البخاري وغيره مـن الدعوات، وكذلك كان يفعل – كما يقول الجبرتي – "مشـايخ فقراء الأحمدية، والرفاعية، والبراهمة، والقادرية، والسعدية، وغيرهم من الطوائف وأرباب الأشاير، ويعملون لهم مجالس بالأزهر، وكذلك أطفال المكاتب، ويذكرون الاسـم اللطيـف وغيره من الأسماء". وكان منطقيًا مع هذا العجز عن قيـادة

المقاومة، أن يكون كبار المشايخ أنفسهم هم الـذين اتخـذوا قرار تسليم القاهرة لنابليون؛ وهو القرار الذي حملـه رسـل منهم إلى معسكره في الجيزة.

وباستقرار نابليون في القاهرة، أتت سياسته الإسـلامية، ببعض ثمارها؛ إذ اجتذب معظم المشايخ الكبار إلى صـفه، وتجاوز هذا الاجتذاب أحيانًا حـد التقـارب إلـى الـذوبان والتلاشي.

وقد بدأ بتأليف الديوان ليكون مجلسًـا نيابيًـا استشـاريًا مختلطًا، يضم أغلبية مصرية، وممثلين للجالية الأوروبيـة، وقد مثل المصريين فيه معظم القيادات الكبرى في الأزهـر، فكان من بين أعضائه عشرة منهم، هم المشـايخ: "**عبـد الله الشرقاوي**" (رئيسًا)، و"**خليل البكري**"، و"**مصطفى الصـاوي**" (نائبين للرئيس)، و"**محمـد المهـدي**" (سـكرتيرًا عامًـا)، و"**سليمان الفيـومي**"، **و**"**موسـى السرسـي**"، **و**"**مصـطفى الدمنهوري**"، و"أحمد العريشـي"، و"يوسـف الشـبراخيتي"، و"محمد الدواخلي" (أعضاء). وكان الديوان تنظيمًا فرنسـيًا عصريًا للدور الذي كانت تلعبه "مؤسسـة الأزهـر" طـوال الحكم المملوكي، مع الاخـتلاف فـي أصـحاب السـلطة،

والاختلاف في الشكل؛ إذ كان الديوان يقوم بدور الوساطة بين المصريين والمحتلين، فإذا تقررت ضريبة أو سلطة سأل المشايخ التخفيف من عبئها، وقد يجابون لطلبهم أو لا يجابون.

وليس هناك أدلة على أن أعضاء الديوان من المشايخ قد عارضوا سياسة الاحتلال في أمر ذو بال؛ وهو الموقف الذي أخذه غيرهم من كبار المشايخ، الذين لم يكونوا أعضاء في الديوان. واستثناء لهذه القاعدة، فقد رفض "الشيخ السادات" الاشتراك في الديوان، واعتزل العمل العام طول فترة الحملة الفرنسية؛ وهو ما فعله "السيد عمر مكرم" الذي سافر إلى الشام في صحبة الأمير المملوكي الهارب "إبراهيم بيك"، وحتى حين أعاده "نابليون" إلى القاهرة بعد سقوط يافا؛ فقد اعتكف في بيته.

وفي كتابه "تحفة الناظرين"؛ برر الشيخ "عبد الله الشرقاوي" هذا الموقف، فقال إن: "السبب الذي أوجب على أهل مصر وقراها بعض الانقياد إليهم (أي للفرنسيين الغزاة) عجزهم عن مقاومتهم بسبب هروب المماليك الذين معهم آلات القتال، وأنهم عند قدومهم كتبوا كتبًا فرقوها في بلادهم،

وذكروا فيها أنهم ليسوا نصارى لأنهم يقولون إن الله واحد، وأنهم يعظمون محمدًا ويحترمون القرآن، وأنهم يحبون العثمانلي، ولم يأتوا إلا لطرد المماليك الظلمة لأنهم نهبوا أموالهم، وأموال تجارهم، ولا يتعرضون للرعايا في شيء".

ذلك تبرير كان يمكن قبوله، لولا أن الجبرتي يرصد أن الشيخ الشرقاوي "قد اتسعت عليه الدنيا في عهد الفرنسيين، وزاد طمعه فيها".

ويبدو أن نابليون لم يبذل مجهودًا كبيرًا في إغراء كبار العلماء على التخلي عن زهدهم، فالجبرتي (وهو شيخ أزهري) يرصد أن معظمهم كان من أهل الدنيا، فالشيخ "البكري" (الذي كان من أخصَّاء نابليون، وهو المكلف بإعادة صياغة ترجمة بياناته إلى اللغة العربية المسجوعة) كان من كبار المستثمرين في التجارة. ويقول "الجبرتي" إنه قد: "**زادت ثروته، ورغبته، وسعيه في أسباب تحصيل الدنيا، وعانى الشركات والمتاجر في كثير من الأشياء؛ مثل الكتان والأرز وغير ذلك، وقد صرفه هذا الانهماك في الأطماع الدنيوية عن التفرغ للعلم، ولم يكن يصبر على دروسه بالجامع**

الأزهر؛ بل كان يهمل فيها، برغم أنـــه لــم يكــن يــدرس إلا يومين في الأسبوع".

وتعتبر حالة "الشيخ البكري" نموذجًا ذو دلالة على حالــة الذوبان والتلاشــي التــي تــدهورت إليهــا الأرســتقراطية الأزهرية، التي تحالفت مع الفرنسيين، فقــد كانــت أخــلاق البكري الشخصية موضع تهكم الجنود الفرنســيين، بعــد أن نزلت الحملة مصر، لتجد خصومة دموية بين "الشيخ البكري" وأغا الإنكشارية على غلام جميل من المماليك، أفضى النزاع حوله إلى حرب استعر أورها بين أتبــاع "الشــيخ" وأتبــاع "الأغا"، وانتهت بحكم شبيه بأحكام الملك ســليمان أصــدره "**بوسليج**" (أحد المسئولين الفرنسيين)، ويقضي بــأن يحــتفظ "البكري" بالغلام نظير تنازله للأغا عن عقار قيم.

وأصبح الشيخ بعد ذلك مــن نجــوم مجــالس الشــراب الفرنسية، يخلط زجاجة البرندي بزجاجة برجندي، ويشربهما كل ليلة، ثم أصبحت ابنته "زينب البكرية" عشيقة **لنــابليون؛** حيث عرفت بـــ "فتاة القائد المصرية"، وانتهى أمرها – بعــد رحيل الفرنسيين – إلى كسر رقبتها.

ولا ينفي هذا كله أن أرستقراطية الأزهر حاولت أن تستغل سياسة الملاينة التي تتبعها مع الفرنسيين لإيقاف بعض الأضرار الجزئية للاحتلال، وأغلب الظن أن نابليون – كما يقول هيولد – لم ينخدع في ولاء الشيوخ، ولكنه كان يعتمد على خوفهم، وصحيح أنهم تعاموا عن التحريض غير البريء الذي تمارسه العناصر المتمردة في الأزهر (من المجاورين وصغار ومتوسطي العلماء) ضد الاحتلال، لكن المؤكد، أنه لم تكن لهم يد في ثورات القاهرة المتعددة على الحكم الفرنسي.

ومن حسن الحظ أن الجبرتي قد احتفظ لنا بنصوص عدد من المنشورات التي صدرت عن الديوان، فعبرت عن موقف كبار المشايخ من الحكم الجديد، وما أدت إليه سياسة الملاينة من تنازلات متتالية، وخاطئة سياسيًا؛ ففي ٢٩ سبتمبر (أيلول) ١٧٩٨ كتب المشايخ خطابًا أرسل للسلطان العثماني، وأرسلوا صورة منه لشريف مكة، يخطرونهما فيه بأن الفرنسيين يحترمون شعائر الدين الإسلامي، ويحرضون على بقاء مصر في إطار التبعية العثمانية، وأنهم (أي المشايخ) راضون عن ذلك.

وأثناء ثورة القاهرة الأولى وقف المشايخ علـــى الحيـــاد. صحيح أنهم تلكأوا حين أرسل "**نابليون**" يطلبهم للاجتماع به قبل أن تتضح موازين القوى بين الثوار والغزاة؛ لكنهم ذهبوا لمقابلته ليرجونه أن يكف عن ضرب المدينة بالقنابل، وبعـــد قهر الثورة طالبوه بالأمان، لكنهم رفضوا الاعتراف بأســـماء قادة الثورة، وطالبوا بإخراج الجنود الذين احتلـــوا الجـــامع الأزهر بخيولهم. وفي ١٠ نـــوفمبر (ت ٢) ١٧٩٨، وبعـــد الثورة بحوالي ثلاثة أسابيع؛ أصدر المشـــايخ بيانًـــا يـــدعو للتهدئة، ويعتبر الثورة من فعل "**الجعيدية وأشرار النـــاس**"، الذين "**حركوا الشرور بين الرعية وبين العساكر الفرنسوية بعد ما كانوا أصحابًا وأحبابًا بالسوية**"، ووصفوا "**بونـــابرت**" الذي أخمد الثورة بفظاعة شريرة؛ بأنه "**رجل كامـــل عنـــده رحمة وشفقة علـــى المســـلمين، ومحبـــة إلـــى الفقـــراء والمساكين، ولولاه لكانت العساكر قد أتـــت علـــى جميـــع المدينة**". وطالب البيان الشعب **بعدم** "**تحريك الفتن أو إطاعة أمر المفسدين، أو سماع كلام المنافقين**"؛ وذلك كي "**تحفظوا أوطانكم وتطمئنوا على عيالكم وأديانكم، فإن الله تعالى يؤتي ملكه من يشاء ويحكم من يريد**".

وبعد أسبوع واحد أصدر المشايخ بيانًا جديدًا ضد الثورة، يبدو أنه صدر كمحاولة لتطويق الدعاية الدينية المضادة للبيان الأول، وفيه نبهوا الشعب إلى أن زعم "**مراد بيك**" و"إبراهيم بيك" أن السلطان العثماني غير راضٍ عن حكم الفرنسيين لمصر هو كذب، الهدف من إذاعته ونشره تحريك الفتنة: "ونخبركم أن الطائفة الفرنساوية – بالخصوص عن بقية الطوائف الإفرنجية – دائمًا يحبون المسلمين وملَّتهم، ويبغضون المشركين وطبيعتهم، أحباب لمولانا السلطان، قائمين بنصرته وأصدقاء له ملازمون لمودته وعشرته ومعونته".

ومن الواضح عند متابعة أحداث ثورتي القاهرة الأولى والثانية ضد الاحتلال الفرنسي لمصر؛ **أن موقف كبار المشايخ كان موضع نقد شديد من جماهير الثورتين، وصل إلى حد الهجوم عليهم، ومحاولة إيذائهم بدنيًا.. وذلك ردًا على محاولتهم المتكررة لإنهاء كلا الثورتين، ففي الثورة الأولى حاول بعض الشيوخ إقناع المعتصمين بالجامع الأزهر بأن يسلموا ويتركوا القتال مقابل وعدهم بالحصول على العفو من "بونابرت"، فأبى الثائرون ذلك، واعتدوا**

بالضرب والإيذاء على الشيوخ، وفيهم" الشيخ الشـــرقاوي"، وقد ضربوه وألقوه بعمامته على الأرض.

وفي **ثورة القاهرة الثانيـــة**؛ اتهمت الجماهير الشيخ "خليل البكري" بأنه يوالي الفرنسيين، ويرسل إليهم الأطعمة، فهجــم عليه طائفة من العسكر مع بعض أوباش العامة، ونهبوا داره وسحبوه مع أولاده وحريمه، وأحضروه إلى الجمالية وهــو ماشي على أقدامه، ورأسه مكشوفة، وحصلت له إهانة بالغة، وسمع من العامة كلامًا مؤلمًا وشتمًا".

ومن المؤكد أن الثوار أثناء الثورة – وقد استمرت حوالي عشرة أيام – قد أكرهوا بعض كبار المشايخ على أن يدبروا أمور معاشهم، "**فقد ألزموا الشيخ السادات بكلــف العســاكر المقيمين بالمتاريس القريبة من قناطر السباع، كما فرضوا على الناس من أهل الأسواق وغيرهم مائة كــيس لمئونـــة المقاتلين، وممن فرض علــيهم مـــن المشـــايخ الســـادات والصاوي**".

وعندما كان القتال على أشده، أرسل "**كليبر**" في طلب وفد من مشايخ الأزهر للمفاوضة في شروط إنهاء الثورة، وتكون الوفد بالفعل من عدد من المشايخ، ذكر منهم "الجبرتي" كــل

من "**الشرقاوي**" و"**المهدي**" و"**السرسي**" و"**الفيومي**"، وعرض عليهم "**كليبر**" أن يوقف القتال، ويعطي أهل القاهرة أمانًا وافيًا شافيًا، على أن يخرج "**ناصف باشا**" والجنود العثمانية من المدينة، ويلحقوا بالجيش العثماني، ومعهم من شاء من الثوار، ومن الإنصاف أن نقول إن المشايخ تشددوا في المطالبة بوعد بعدم المساس بالثوار بعد خروج الجيش العثماني.

على أن شروط الصلح هذه لم تلق قبولاً من الثوار، فلما رجع المشايخ بهذا الكلام وسمعه الإنكشارية والناس.. قاموا عليهم وسبوهم وشتموهم، وضربوا "الشرقاوي" و"السرسي"، ورموا عمائمهم وأسمعوهم قبيح الكلام، وصاروا يقولون: "**هؤلاء المشايخ ارتدوا، وعملوا فرنسيس، ومرادهم خذلان المسلمين، وإنهم أخذوا دراهم من الفرنسيين**".

وأدرك كبار المشايخ **أنه لا طاقة لهم بمواجهة الرغبة الشعبية في الاستمرار بالثورة، حتى إن "الشيخ السادات" خشي أن يخرج من بيته فيظنه الثوار من دعاة الصلح، فيجري عليه ما جرى على زملائه، فخرج وأمامه شخص ينادي: الزموا المتاريس؛ ليقي بذلك نفسه من العامة.**

ولم يكن موقف المشايخ محل نقد من الجماهير فحسب، لكنه كان كذلك محل نقد من سلطة الاحتلال نفسها، وقد أجبرهم "كليبر" – بعد فشل الثورة – على السير في موكب عسكري، دخل المدينة من باب النصر. وفي ٣ مايو (آيار) ١٨٠٠، اجتمع بهم وبغيرهم، وذكّرهم بأن الفرنسيين قد ميزوهم عن غيرهم؛ إذ "نظروا إلى أهل العلم (أي المشايخ) باعتبارهم أعقل الناس، والناس بهم مقيدون، ولأمرهم يمتثلون"، وأنه على هذا الأساس "اصطفيناكم وميزناكم على غيركم، واخترناكم لتدبير الأمور، ثم إنكم أظهرتم لنا المحبة والمودة". وقد اتجه الحوار الطويل الذي أعقب ذلك بين "الشيخ المهدي" و"كليبر" إلى نهايته المحتمة، ودلالته الواضحة؛ إذ قال كليبر للمهدي:

إذا كان الأمر كما ذكرتم.. ولا يخرج من يدكم تسكين الفتنة ولا غير ذلك، فما فائدة رياستكم؟.. وإيش يكون نفعكم، وحينئذ لا يأتينا منكم إلا الضرر.

وفي كلمات "كليبر" الأخيرة بعض شك في أن لمشايخ الأزهر دورًا مزدوجًا، وأنهم يتآمرون مع الثوار، لكنه في جوهره يعبر عن خيبة أمل في سياسة نابليون الإسلامية،

وإدراك بأن الرهان على كبار المشايخ كقيادة ثابتة، قادرة على الاحتفاظ بولاء المصريين بصرف النظر عن مواقفها؛ هو رهان خاسر؛ إذ فقدت الأرستقراطية الأزهرية مكانتها القيادية بتحالفها مع الغزاة.

وهكذا كان الأزهر الآخر يتقدم ليكون من بين مراكز القيادة الفعلية للثورة ضد الغزو، وفي رواية الجبرتي؛ إن ثورة القاهرة الأولى قد بدأت من الأزهر، بعد تقرير ضريبة عالية على العقارات، فقد "انتبذ جماعة من العامة، وتناجوا في ذلك، ووافقهم عليه بعض المتعممين الذين لم ينظروا في عواقب الأمور". وفي رواية "**تقولا الترك**"؛ إن الشرارة الأولى للثورة التي اندلعت في ٢١ أكتوبر ١٧٩٨؛ قد بدأها أحد المشايخ الصغار من الأزهر، نزل من الجامع، وأخذ ينادي في المدينة بأن كل مؤمن موحد بالله عليه بجامع الأزهر؛ لأن اليوم لا بد لنا من أن نغازي في الكفار.

وكانت مشاركة "الأزهر الآخر" في قيادة الثورة سببًا في أن نابليون قد ركز على مبناه حين قرر أن يضرب المدينة الثائرة بالمدافع، باعتباره أحد مراكزها الرئيسية، ثم أمر باحتلاله عسكريًا، بعد نجاحه في كسر الثورة؛ لكي يخليه من

الثوار، وأصدر قرارًا بإعدام ستة من الشيوخ، اتهموا بأنهم قادوا الثورة، وتندر المعلومات التي نجدها عنهم في مصادر التأريخ لتلك الفترة؛ مما يدل على أنهم لم يكونوا من القيادات التقليدية البارزة لمؤسسة الأزهر، وفي الغالب إنهم مجموعة من أواسط العلماء.

وهؤلاء الستة هم "العلامة الفاضل الشيخ "**أحمد الشرقاوي**"؛ وهو غير الشيخ "**عبد الله الشرقاوي**" شيخ الجامع الأزهر آنذاك، وكان جسيمًا عظيم اللحية. ولا يضيف "**الجبرتي**" على صفاته شيئًا غير ذلك؛ وهو ما نلاحظه في سرده لبقية الأسماء، فقد كان الثاني هو "**الشيخ الإمام العمدة الفقيه عبد الوهاب الشبراوي**"، وكان مدرسًا في المشهد الحسيني، وكان حسن الإلقاء سلس التقرير، جيد الحافظة، والشاب الصالح الفقيه "**يوسف المصيلحي**" الذي كان يملي دروسًا بجامع الكردي، والشيخ "**إسماعيل البراوي**"، وكان قليل البضاعة من العلم، إلا أنه تغلب عليه النباهة واللسانة. والشيخ "عبد القاسم"، الذي لا يخصه الجبرتي بصفات بعينها، والشيخ "**سليمان الجوسقي**" شيخ طائفة العميان. وتضيف جريدة "كورييه دليجيت" (في عددها الصادر

في ١٠ نوفمبر، ت ٢، ١٧٩٨) إلى هذه الأسماء اسم "السيد عبد الكريم"؛ الذي لم تُعرِّفه بشيء، بينما يذكر الشيخ "**عبد الله الشرقاوي**" في كتابه "**تحفة الناظرين**" أن الفرنسيين قتلوا ثلاثة عشر عالمًا. ولعل هذا هو عدد العلماء الذين كانوا أعضاء في "ديوان الدفاع"، الذي اعتبره الفرنسيون قيادة للثورة، وأعدموا كل أعضائه، وعددهم ثمانين.

وقد عاقب "**نابليون**" المدينة الثائرة بفرض غرامات عليها، وعاقب المشايخ المتحالفين معه بإلغاء جلسات الديوان، وحين أعاده مرّة ثانية وسّعه، وقسمه إلى ديوانيين، ووراء التوسيع والتقسيم فلسفة؛ هي إضافة عناصر جديدة غير الأرستقراطية الأزهرية إلى القيادة، بعد أن أثبتت فشلها في السيطرة على الأمور، وهكذا انضم إلى الديوانين العمومي والخصوصي ممثلون للتجار والأعيان، وأصحاب الحرف، والنصارى والأقباط، والشوام، والجاليات الأجنبية، رغم أن قيادته ظلت في يد المشايخ الكبار.

وحين نشبت ثورة القاهرة الثانية من بولاق هذه المرَّة، وبقيادة التجار؛ كان موقف الأرستقراطية الأزهرية هو الوساطة بين الثائرين والمحتلين؛ وهو ما دفع الجماهير

الثائرة إلى الاعتداء عليهم، وبهدلتهم لأنهم – على حد تعبير "الجبرتي"– بَرْطلوا ومرادهم يعملوا فرنسيس.

وفيما عدا بعض كبار المشايخ، الذين اعتقلهم "كليبر"، أو فرض عليهم الغرامات عقابًا لهم – فيما يبدو – على عجزهم عن إقناع الثوار بالتسليم؛ فإننا لا نجد من بين المشايخ قادة الثورة الذين تعرضوا للعقوبة سوى اسمي الشيخين "الجوهري" وابنه "محمد"، الذي اختفى فنهب الفرنسيون داره، ولم يكونا من كبار المشايخ.

ومن الصحيح أن نحكم بأن ثورات المصريين ضد الغزو الفرنسي التي كانت بالتشبيه الفرنسي نفسه حَيَّة ذات ألف رأس؛ قد وجدت قيادات طبيعية لها في القرى والمدن الصغيرة، من مجاوري ومشايخ الأزهر الصغار والمتوسطين؛ فقد كان الأزهريون – آنذاك – أنشط فصائل الإنتلجنسيا المصرية، وأكثرها تنظيمًا، وكانت لهم مكانتهم الاجتماعية وتأثيرهم الجماهيري الواسع، بحكم أنهم حفظةُ العلم الشريف، كما أنهم كانوا – في الأغلب الأعم – يسكنون سفح المجتمع، ويقاسون أكثر من غيرهم من آثار الغرامات والضرائب الفادحة، التي تعود الحكم الفرنسي أن يلجأ إليها

كنوع من العقوبة الجماعية الهادفة لتطويع الشعب المصري، وخلق مناخ من الذعر يحاصر كل دعـوة جديـدة للثـورة أو الاحتجاج.

ولكن ذلك ضمن عوامل أخرى قد أضـفى علـى هـذه الموجة من موجات الثورة القومية، وما تلاها من موجـات؛ طابعًا دينيًا واضحًا؛ ذلك أن التحريض على الفرنسيين الغزاة كان يستند في الواقع إلى أنهم نصارى محتلون. ومع أن هذا التحريض قد أثبتت فاعليته وجدواه، إلا أن الشعار القومي قد اشتبك بشيء من التعصب الديني، طرح ثماره السيئة إبّـان الفترة الثانية من ثورة القاهرة الثانية؛ حيث تعرض الأقبـاط المصريون ونصارى الشـوام للاعتـداء علـى أشخاصـهم ومساكنهم. ومع أن هناك مبررًا ضئيل القيمة لهذا العـدوان، بحكم أن بعضًا من هؤلاء شأنهم في ذلك شأن كبار المشايخ؛ كانوا قد ظاهروا المحتلين وتعاونوا معهم، إلا أن الثابـت أن الهجوم لم يحدد أهدافًا معينة، ولكنه اتسع ليشـمل الجميـع، وفضلاً عن هذا كله، فإن الشعار الذي رفعته مؤسسة الأزهر الشريف خلال حرب التحرير المصرية ضد الغزو الفرنسي؛ ظل ثابتًا طوال المرحلة تقريبًا؛ وهو إعادة الحكـم التركـي

المملوكي، الذي كان قد انهار، وهربت رموزه حين فتح "نابليون بونابرت" مصر، وألحقها بالجمهورية الفرنسية؛ وهذا يفسر لنا حالة الشك التي تلبست "نابليون" ثم "كليبر" و"مينو" في ولاء المشايخ له.

والواقع إن "مؤسسة الأزهر الشريف" كانت أشبه بجامعة أمم إسلامية، فأساتذتها ومشايخها وطلبتها ينتمون لجنسيات إسلامية متعددة؛ إذ كان من بينهم "الشوام" و"الأتراك"، و"الأفغان"، و"المغاربة"، و"الأحباش"، وجنسيات إسلامية أخرى، يخضع معظمها لهيمنة الخلافة الإسلامية.. وتسعى لإعادة مصر إلى ظلها، وتعتبر انتزاعها من الخلافة هزيمة لدار الإسلام. وهذا هو المنطق الذي دفع "سليمان الحلبي" (السوري القادم من القدس) إلى أن يغمد خنجره في ظهر الجنرال كليبر، حين كان يتفقد الإصلاحات التي تجري في مقر القيادة العامة للحكم الفرنسي، عقب ما أصابه من تدمير في ثورة القاهرة الثانية.

الرهان الذي سقط

لكن "**مؤسسة الأزهر الشريف**"، لم تكن وحدها القوة الفاعلة في حرب التحرير ضد الغزو؛ فقد كان هناك التجار

والحرفيون، وصعاليك المدن والفلاحين، الذين أشعلوا مصر بأشكال متنوعة من التمرد والاحتجاج. ورغم التأثير البالغ لدور مؤسسة الأزهر في مجرى الثورة عمومًا، فقد كان للآخرين تأثيرهم الحقيقي.. ثم إن الحوادث ذاتها كانت قد حرقت الجانب الأكبر من الأوراق المملوكية والعثمانية التي راهنت عليها الإنتلجنسيا الأزهرية، وبقية فصائل الثورة؛ وهو ما خلق وعيًا جديدًا تلا خروج الفرنسيين من مصر.. فقد هرب قسم من المماليك بقيادة "إبراهيم بك" من مواجهة الغزو، وتهادن الباقون منهم مع الغزاة حين اتفق "**كليبر**" مع "**مراد بك**" على أن يترك له حكمًا ذاتيًا في الصعيد تحت السيادة الفرنسية. وكشفت الفوضى التي سادت مصر عقب دخول الجيش العثماني إليها ليحل محل الغزاة المنسحبين، وليعيد الحكم العثماني المباشر إلى مصر؛ عن خطأ الرهان.

وهكذا عادت "مؤسسة الأزهر الشريف" لتظهر على مسرح الصراع السياسي بين الفرق والمؤسسات المتنازعة على السلطة في مصر بعد رحيل الغزاة، ليستقيم وعيها مع استقامة وعي بقية الفئات التي تقودها برجوازية تجارية ذات ثقل في السوق الداخلية وسوق التجارة الدولية؛ وهي

برجوازية كانت قمم المؤسسة الأزهرية شريكة لها في نشاطها التجاري في السوقين، لتصوغ من ذلك كله شعارًا قوميًا يسعى لإسقاط الحكم التركي المملوكي.

وكان الصراع قد احتدم ضاريًا، بين معسكرات المماليك المتعددة، وبينهم وبين الجيش التركي، الذي كان يسعى لإعادة مصر إلى الحكم العثماني المباشر، مستفيدًا من نجاح الحملة الفرنسية في تفتيت قوة المماليك الذين استقلوا ذاتيًا بحكم مصر، في ظل اتساع ممالك الإمبراطورية العثمانية، وعجزها إداريًا وعسكريًا عن السيطرة عليها.. ثم إن الصراعات احتدمت أيضًا بين فرق هذا الجيش العثماني، ومعظمها من المرتزقة، فضلاً عن أن ذلك جميعه كان يجري بينما فرق الأسطول البريطاني الذي جاء يطارد "**نابليون بونابرت**" ترسو أمام الإسكندرية، وتتدخل بقوة في السياسة المصرية.

وانتهى الصراع داخل المعسكر المملوكي بتولي "**عثمان البرديسي**" سلطة الحكم، وفرار "**محمد بك الألفي**" إلى الصعيد. وسيطر الأتراك على الحكم منفردين، ودخلوا معارك لتصفية المماليك وتأديبهم والقضاء على نفوذهم

السياسي، الذي كان قد اغتال نصيب دار الخلافة في حكم مصر قبل الغزو. وكان طبيعيًا أن تقع الحرب بين طوائف المرتزقة، الذين يشكلون الجيش العثماني، وأن يتفجر الصراع بين كل منها والأخرى من جانب، وبينها وبين فرق المماليك المتصارعة التي لم تقبل بحكم "**البرديسي**" من الجانب الآخر. وانتهى هذا كله بالهجوم الذي شنه "**طاهر باشا**" قائد الجند الألبانيين على الوالي التركي "**خسرو باشا**"، فهرب هو وعائلته.

ومرَّة أخرى عادت "مؤسسة الأزهر الشريف" لتظهر على سطح الحياة السياسية المصرية؛ فقد كان "**طاهر باشا**" مضطرًا (وقد تزعم تمردًا ضد دار الخلافة، وعزل الوالي المعين من قبلها، بينما هو أحد قادة فرق الجيش العثماني) لأن يطلب مساندة كبار مشايخ الأزهر، فطلب منهم أن يختاروا واليًا يحل محل الوالي الهارب. وفي ٦ مايو (آيار) ١٨٠٣ اجتمع كبار العلماء في "**بيت القاضي**"، واختاروا "**طاهر باشا**" نفسه قائمقامًا للوالي، إلى أن يقره السلطان أو يعين واليًا آخر.. وفي هذا الاجتماع طالب المشايخ "القائم مقام" بأن يرفع للسلطان المظالم التي يشكو

الناس منها، كما عرضوا رسالة وردت لهم من المماليك، يطلبون فيها التوسط مع العثمانيين لوضع حد للقتال في الصعيد.

وكان طبيعيًا مع تصاعد الصراع بين طوائف الجيش العثماني وطوائف المماليك، وحاجة كل الأطراف المتصارعة إلى مساندة المشايخ؛ أن يزداد نفوذهم، وأن يملكوا القوة التي تمكنهم من التصدي لمظالم "**طاهر باشا**"؛ للحيلولة بينه وبين محاولة الانتقام ممن عدهم أنصارًا لسلفه "**خسرو باشا**"، لكنه واصل الأسلوب الذي انتهى بقتله على يد "**الإنكشارية**"، الذين ولوا "أحمد باشا" مكانه. ولجأ الوالي الجديد للمشايخ، يطلب منهم التوسط بينه وبين "محمد علي" (وكان قائدًا للألبانيين) ولكن "محمد علي" رفض الإقرار بولايته، ورفض المشايخ اقتراحًا للوالي بأن يثيروا الشعب ضد الألبانيين وقائدهم المتمرد على ولايته؛ إذ أدركوا أن المصريين لن يتحمسوا لمساندة أي طرف من أطراف الصراع على السلطة. وحين حاول "أحمد باشا" أن يهددهم بالاعتقال حتى يصدروا الأمر الذي يطلبه؛ تخلصوا بحيلة منطقية، وقالوا للوالي: إن من

عاداتنا أن يكون جلوسنا في المهمات بالجامع الأزهر.. نجتمع به، ونرسل إلى الرعية.. فإنهم عند ذلك لا يخالفوننا!

ومرَّة أخرى، انتهى الصراع على السلطة بعودة المماليك إليها، فاستعاد "عثمان بيك البرديسي" منصب شيخ البلد، مسنودًا وشريكًا لقادة الجند الألبانيين، الذي ترك الأمور الداخلية للمماليك، واكتفى بمراقبة الموقف من بعيد، وقد حدث ما توقعه فقد عادت سياسة الاستنزاف تلقي بظلها من جديد على الشعب المصري، وشكا الناس إلى كبار علماء الأزهر الشريف ما يعانونه من فوضى الحكم، وازدياد الضرائب والفرد والتكاليف. وتفاقم الأمر حين طالب الجنود برواتبهم المتأخرة، ففرض "البرديسي" ضريبة على جميع الأهالي، وكانت تلك هي القشة التي قسمت ظهر البعير.

وكالعادة آنذاك تفجرت ثورة مارس (آذار) ١٨٠٤، التي أنهت الحكم المملوكي من الأزهر، وبدأت بإضراب التجار عن دفع الضريبة، واضطر "محمد علي" إلى المجاهرة بانضمامه إلى العلماء والمشايخ، وزارهم بالأزهر، وتعهد لهم بأن يبذل كل نفوذه لرفع الضريبة.. وتحول "الجامع الأزهر" كما تحولت كل المساجد الأخرى إلى مقار للثورة، وأصبح

قادتها من مشايخ الأزهر وكبار التجار مركز اهتمام كل من الفريقين المتصارعين؛ وهما المماليك والأرناؤوط، الذين سعيا لخطب ودِّ ورضاء المشايخ، وانتهت الثورة بفرار "عثمان البرديسي"، وسقوط الحكم المملوكي المباشر وغير المباشر في مصر.

وهكذا تحقق هدف لم يكن مطروحًا عند بداية حرب التحرير التي واجهت الغزو، وأسقطت الإنتلجنسيا المصرية من حساباتها المطالبة باستمرار المماليك، والأرجح أن كبار المشايخ المتمولين من قادة الأزهر لم يسقطوا شركاءهم السابقين من المماليك من حسابهم بسبب سوء حكمهم فحسب، ولكن أيضًا بسبب يقينهم بأنهم أنفسهم قد باتوا مؤهلين، ومعهم حلفاءهم من التجار والحرفيين، ودون حاجة لشركائهم المماليك؛ لكي يحكموا مصر ذاتيًا في ظل الخلافة العثمانية الشكلية التي يمثلها الباشا، الذي يجمع إلى كونه رمز السيادة؛ قيادته للحاميات العثمانية في مصر، التي يمكن أن تحمي النظام. لكن تلك الصياغة للحكم لم تستمر سوى أقل من عام؛ ذلك أن الأتراك تقدموا ليملأوا الفراغ الذي تركه المماليك، فاستردوا بشكل شبه كامل سلطتهم المباشرة على مصر؛ وهو

ما جعل كافة العوامل تتجمع فـــي الأفـــق لتطـــرح مبـــررًا للانتفاضة الرابعة منذ بداية الغزو الفرنســـي، وهـــي التـــي أسقطت الحكم التركي نهائيًا.. وقد بدأت كالعـــادة بإضـــراب للحرفيين احتجاجًا على ارتفاع الضرائب والإتـــاوات، اتخـــذ شكل مسيرة إلى الأزهر الشـــريف، يشـــكون أمـــرهم إلـــى العلماء، الذين كانوا قد تدخلوا أكثر من مرَّة لرفع المظـــالم، فلم يستجب لهم الوالي العثماني، حتى لا يعيد لـــ" مؤسســـة الأزهر الشريف "مكانتها علـــى عهـــد الحكـــم المملـــوكي، أو ما اكتسبته من نفوذ خلال مجرى النضال ضـــد الغـــزاة الفرنسيين، لكنه في مواجهة اتساع التمرد وجد نفسه يشـــكو أمرهم إلى العلماء، ويوسط "الســـيد عمـــر مكـــرم" نقيـــب الأشراف، الذي اشترط رفع الضـــرائب والإتـــاوات؛ وهـــو ما تحقق بالفعل في اليوم التالي، وهدأت الأمور.

بيد أن الظروف المحيطة بالموقف ككل كانت تقود لأزمة على وشك الانفجار، فقد كرر الجند إضرابهم للحصول على مرتباتهم، وتكرر فرض الإتاوات، هنا انفجر الموقف انفجارًا كاملاً. وفي أول مايو ١٨٠٥ زحف أهالي مصر القديمة إلى الأزهر، يشكون للعلماء ما فعله الجنود الدلاة، الذين استولوا

على منازلهم، وفشل الوالي في فرض إرادته على الجنـــود. وعلى الفور بدأ الأزهر الثـــورة؛ إذ اجتمـــع العلمـــاء بـــه، وأضربوا عن إلقاء الـــدروس، وأقفلـــت دكـــاكين المدينـــة وأسواقها، وانتشرت الثورة، وحـــاول الـــوالي أن يســـتخدم العلماء للوساطة، لكنهم رفضوا ذلك، وأغلظوا القول لرسوله، وأصروا على ضرورة جلاء الجنود الدلاة عن المدينة، فـــي مدَّة أقصاها أسبوع، وظل العلمـــاء مضـــربين عـــن إلقـــاء الدروس، وامتنع العلماء عن مقابلة الوالي طوال هذه المدَّة.

وبانتهاء المدَّة المحددة، اجتمع العلماء وتشاوروا، واتفقوا على الذهاب إلى دار المحكمة الكبـــرى (بيـــت القاضـــي)، لاختصام الوالي، وإصدار قرارتهم فـــي مجلـــس الشـــرع، وساروا في موكب جماهيري ضـــخم إلـــى دار المحكمـــة، وحضر وكلاء الوالي.. وفي الجلسة حدد زعمـــاء الشـــعب مطالبه في أربعة مطالب؛ هي:

- **ألاَّ تفرض من ذلك اليوم ضريبة على المدينـــة، إلا إذا أقرها العلماء وكبار الأعيان.**
- **أن يجلو الجنود عن القاهرة، وتنتقل حامية المدينة إلى الجيزة.**

- **ألاَّ يسمح بدخول أي جندي إلى المدينة، حاملاً سلاحه.**
- **أن تعاد المواصلات في الحال بين القاهرة والوجه القبلي.**

ورفض الوالي المطالب، وحاول استدراج المشايخ ليقبض عليهم، فكشفوا الخدعة واجتمعوا في اليوم التالي؛ حيث خلعوا "خورشيد باشا"، وولوا "محمد علي" مكانه. ويقول "فولابل" إن الشيخ "محمد المهدي" قد حرر محضرًا بعزل "خورشيد باشا"، جاء فيه: "**إن للشعوب طبقًا لما جرى به العرف قديمًا، ولما تقضي به أحكام الشريعة الإسلامية الحق في أن يقيموا الولاة، ولهم أن يعزلوهم إذا انحرفوا عن سنن العدل، وساروا بالظلم؛ لأن الحكام الظالمين خارجون عن الشريعة**".

وكان هذا الموقف هو ذروة الفاعلية السياسية للأزهر، وقد استمرت هذه الفاعلية لعدَّة سنوات قليلة تلت ذلك؛ نتيجة للوضعية الجديدة التي أصبحت للمشايخ، بحكم أن "محمد علي" أصبح مديناً لهم بالسلطة.

وخلال الفترة بين تولي "محمد علي" للسلطة في ١٨٠٥، وإلى نفي "السيد عمر مكرم" في أغسطس (آب) ١٨٠٩؛ فإن فاعلية الأزهر في السياسة المصرية قد تأثرت بعدة عوامل:

أولها- مطامح الوالي الجديد، الذي كان يرغب في الاستعانة بزعماء الأزهر للقضاء على بقية ما يعترضه من صعاب، مستعيناً بالمشايخ، على أن ينفرد بعد ذلك بالأمر كله.

وقد استمر موقف المشايخ في تعضيد عرشه ثابتًا طوال فترة الصراع بينه وبين منافسه، فبعد شهرين من تولي "محمد علي" للسلطة، حاول المماليك الاستيلاء على الحكم مرَّة أخرى، ودخلوا القاهرة خلسة وتوجهوا بالفعل إلى دار "الشيخ الشرقاوي" شيخ الجامع الأزهر، وطالبوا بتأييد المشايخ لهم، ولكن "السيد عمر مكرم" الذي لحق بهم، صارحهم القول بألا ينتظروا عوناً ولا نجدة، ونصحهم أن يعودوا من حيث أتوا، وأدى تخلي المشايخ عن المماليك إلى فشل محاولتهم.

واتخذ المشايخ الموقف نفسه عندما حاول السلطان العثماني عزل "محمد علي"، وإعادة المماليك للحكم، ووصل

إلـــى مصـــر بالفعـــل أســـطول تركـــي فـــي أول يوليو (تموز) ١٨٠٦، بقيادة "صالح باشا قبـودان"، ومعـه فرمان سلطاني بعزل "محمد علي"، وتقليد "موسى باشا" ولاية مصر، على أن يشاركهم المماليك السلطة بشـرط أن "يقبـل العلماء والوجاقلية، والرؤساء والوجهاء بالـديار المصـرية؛ كفالتهم".

ورفض العلماء أن يضمنوا المماليك؛ "لأن شرط الكفيـل قدرته على المكفول، ونحن لا قدرة لنا على ذلك؛ لما تقـدم من الأفعال الشريرة". وعند الإلحاح عليهم كتبـوا "لقبـودان باشا" رسالة أخرى، يؤيدون فيها سلطة "محمـد علـي"؛ لأن "الكافة من الخاصة والعامة والرعية راضية بولايته وأحكامه وعدله".

وقد انتهى الأمر بأن أقر السلطان بقاء "محمد علي" فـي حكم مصر.

وتكرر الموقف نفسه عنـد الغـزو الإنجليـزي لمصـر عام ١٨٠٧، وكان "محمد علي" غائبًا في الصعيد عند ورود الحملة الإنجليزية، فتولى "عمر مكرم" الدعوة للقتال. ويقـول "الجبرتي" إن "السيد عمر مكرم" قد نبه على الناس وأمرهم

بحمل السلاح، والتأهب للجهاد، حتـــى مجـــاوري الأزهـــر، أمرهم بترك حضور الدروس، وكذلك أمر المشايخ المدرسين بترك إلقاء الدروس".

وشارك علماء الأزهر في التخطيط لصد الحملـــة، حتـــى دُحرت، ثم شاركوا في تثبيت سلطة "محمد علي" ضد فتنـــة العسكر التي انفجرت في أكتوبر (تشرين أول) ١٨٠٧.

لكن "محمد علي"، الذي يدين لكبار علماء الأزهر بتثبيـــت سلطته، والذي استفاد في الواقع مـــن نـــزوع البرجوازيـــة التجارية المصرية لشيء من الحرية والتنظـــيم والاســـتقرار السياسي؛ كان هو الذي صفَّى الدور المتميز والفعال لمؤسسة الأزهر الشريف في الحياة السياسية المصرية، وهو إجـــراء لم يتخذه بسبب نقص في رصيده من الاعتـــراف بالجميـــل أو بسبب نزعاته الفردية الغلابـــة (وقـــد تكـــون التهمتـــين صحيحتين)، لكنه حدث لأنها الضـــرورة التاريخيـــة، التـــي فرضت أن تخرج الإنتلجنسيا الأزهريـــة صـــاحبة الخبـــرة السياسية المحدودة، والتاريخ الذي لا يخلو مـــن المطـــاعن (وبالذات مطعن تحالفها مع المماليك)؛ من الحلبـــة، لتتـــرك مكانها لقيادة أكثر فتوة، وأكثر إدراكًا لاحتياجات الزمن..

والقول بأن الصراع الشخصي بين كبار مشايخ الأزهر كان سببًا في نجاح "محمد علي" في تفتيت جمعهم صحيح، لكن المناورة السياسية التي لعبها ضدهم استثمرت صراعًا دائمًا كان يدور بين قمم مؤسسة الأزهر الشريف، حول التنظر على أوقاف الأزهر والمساجد وزوايا الصوفية، وقد ذكر "الجبرتي" في حوادث رمضان ١٢٢٠هـ [نوفمبر (تشرين ٢) ١٨٠٥] أنه وقعت منافسات بسبب أمور وأغراض نفسانية يطول شرحها، وأن ذلك انتهى بأن انقسمت كتلة كبار علماء الأزهر إلى قسمين؛ أقلهما عددًا مع الشيخ "عبد الله الشرقاوي" شيخ الأزهر، والباقون مع الشيخ "محمد الأمير"، الذي استطاع أن يفوز على خصمه ويحصل على نظارة أوقاف الجامع الأزهر.

وكان "محمد علي" عند فرضه الضرائب الجديدة على القرى والالتزامات؛ قد راعى خاطر الشيوخ، فأعفى أملاكهم وضياعهم، وما دخل في التزامهم من دفع ضريبة الفائض؛ وهو إعفاء شمل من ينتمون إليهم. وبهذا عابث الوالي الغرائز الاستثمارية التقليدية لدى كبار المشايخ، حتى إنهم أكثروا من شراء حصص الالتزام من أصحابها المحتاجين،

وقيم "الجبرتي" – بعد المأساة – حالهم فقال إنهم "**افتتنوا بالدنيا، وتركوا المسائل ومدارسة العلم إلا بمقدار حفظ الناموس، مع ترك العمل به بالكلية. وصار بيت أحدهم مثل بيت أحد الأمراء، واتخذوا الخدم والمقدمين والأعوان، وأجروا الحبس والتعزير، والضرب، وصار ديدنهم واجتماعهم ذكر الأمور الدنيوية والحصص والالتزام، وحساب الميري والفائض، والمضاف والرعاية، والمرافعات والمراسلات... زيادة عما هو بينهم من التنافر والتحاسد والتحاقد على الرياسة، والتفاقم والتكالب على سفاسف الأمور وحظوظ الأنفس، وعلى الأشياء الواهية**".

وكان منطقيًا أن تكون الخطوة التالية هي مواجهة "محمد علي" للشيخ "عبد الله الشرقاوي" بالحقيقة القاسية، كما فعل "كليبر"، حين قال لسلفه "الشيخ المهدي": إذا لم يكن في مقدورهم تسكين الفتنة.. فإيش تكون فائدتكم إذًا؟

وحين شح النيل في عام ١٨٠٨، وزادت أعباء الضرائب التي كان "محمد علي" يسرف في فرضها – لبناء أجهزة دولته التجارية العصرية بمقاييس ذلك الزمان – على الناس؛ لجأوا كالعادة إلى كبار مشايخ الأزهر، يطلبون تدخلهم لدى

الوالي لكي يخفف الضرائب، بعد أن اشتد الغــلاء، وخلــت العرصات من الغلال، وبكل بــراءة، ســببها عــدم تقــدير ما آل إليه الحال. صعد الشيخ "عبد الله الشرقاوي" إلى الباشا على رأس وفد من كبار المشايخ ليفاوضه باسم الشعب، فإذا به ينصحه بأن يدعو الناس إلى صلاة استســقاء. ومــع أن الشيخ دعا الناس للخروج إلى الصحراء لأداء تلك الصــلاة، إلا أنه قال للوالي:

- ينبغي أن ترفقوا بالناس وترفعوا الظلم!

ومن المؤكد أنه ذهل حين رد "محمد علي" على الفور:

- أنا لست بظالم وحدي، وأنتم أظلم مني، فــإني رفعــت عن حصتكم القرض والمغارم إكرامًا لكم.. وأنتم تأخــذونها من الفلاحين، وعندي دفتر محرر فيه أن ما تحت أيديكم من الحصص يبلغ ألفي كيس.. ولا بد أن أفحص ذلك.. وكل من وجدته يأخذ الفرضة المرفوعة عن فلاحيه.. ســوف أرفــع الحصة عنه!

وقد أدرك الشيخ "الشرقاوي"، ومن كانوا في معيته مــن المشايخ التهديد الصريح في حديث الوالي، وفهموا أنه علــى استعداد لفضحهم أمام الفقراء الذين جاءوا يســعون للحــديث

معه باسمهم، وللتفاوض وكالة عنهم، ومع أنهم سايروه لستر ماء الوجه فيما يبدو، فقالوا له: لك ذلك، إلا أنهم تصرفوا بعد ذلك في ظل هذا التهديد، الذي كان جانبه الأخطر يتمثل في أن يستولي الوالي منهم على الضرائب التي قاموا بجبايتها..

لكن الباشا، الذي كان قد برم بمشاركة الإنتلجنسيا الأزهرية له في السلطة، ومنّها المستمر عليه بأنها التي ثبتته في كرسيه، فضلاً عن أنه كان يرى أن أفقها الضيق المحدود يعرقل طموحه لبناء دولته. وهكذا ضرب ضربته الكبرى في العام التالي ١٨٠٩.. ففرض الضرائب العقارية على الأراضي الموقوفة على المساجد والأسبلة والخيرات، وأطيان الأوسية (وهي ملكية خاصة للملتزمين)، ونفذ تهديده للمشايخ في العام السابق على نطاق أوسع، وبدلاً من محاسبة المشايخ على جباية ضرائب من فلاحيهم بعد أن أسقطها الوالي عنهم؛ قرر أن يفحص حجج الأوقاف، وأمر بمصادرتها إذا لم يقدم نظارها ما يدل على أنها موقوفة؛ بل وأضاف على هذا كله قانوناً يشارك بمقتضاه جميع الملتزمين في نصف الفائض لهم من الالتزام!

ومع أن هذه الإجراءات قد مست في جانب منها بعض فقراء الملتزمين، وبعض البسطاء الذين يعيشون على نصيبهم من الأوقاف، إلا أنها كانت ضربة أصابت نفوذ الأرستقراطية الأزهرية، وضربت في الصميم العمود الفقري لنفوذها السياسي، الذي كانت تستمده من نفوذها الاقتصادي بعد أن تدهورت مكانتها الروحية بفعل الاختبارات غير الموفقة التي دخلتها..

وقد لجأ الذين مستهم هذه الإجراءات من الفقراء ومتوسطي الحال كالعادة إلى المشايخ يوسطونهم، إلا أن المؤسسة ذاتها، وبسبب الرعب الذي أصابها، وجدت نفسها أميل إلى المهادنة مع "محمد علي"، باعتباره شابًا مغرورًا وجاهلاً. ولم يكن المشهد على السطح كذلك؛ فقد وجد المشايخ أنفسهم مكرهين على شيء من التشدد، في مواجهة التزامهم الأدبي أمام الذين أضيروا من الإجراءات، وهم فئة عريضة من الطبقة الوسطى كانت تمنحهم في أوقات الأزمات زعامتهم، وعلى الجانب الآخر وجدوا أنفسهم مجبرين على أن يظاهروا السيد "عمر مكرم" وجماعته على تشددهم تجاه مظالم الوالي.

وقد أخذ هذا الإكراه على التشدد مظهر التحدي للـــوالي، فما كاد الناس يتوافدون على الأزهـــر أفواجًـــا يصـــرخون ويستغيثون، حتى أبطل الشيوخ دروسهم، واجتمعوا بالقبلـــة، وبدأت اجتماعاتهم التي انتهت بالاتفاق على تقديم عريضـــة احتجاج على تصرفات الباشا، واتفقت آراؤهم على ألا يقابلوا الوالي، حتى لا يؤثر فيهم إذا اجتمع بهم.. ورفضوا نصيحة سكرتيره بأن يصعدوا إليه في القلعة، ثم بدأ موقفهم الموحـــد هذا يتعرض للخلخلة، فقبل قسم منهم أن يصعد إلى الوالي.. الذي انتقد السيد عمر مكرم، ووصفه قائلاً: "إنه في كل وقت يعاندني ويبطل أحكامي، ويخوفني بقيام الجمهور"، فعدل ذلك القسم من العلماء الذي كان يتشدد ظاهريًا عن تشدده، حـــين أدرك مقدار ما يشهره الوالي من أسلحة، فقال ممثله "الشـــيخ المهدي" (ولعلها صدفة أنه كان هو ذاته الطرف الآخر فـــي الحوار مع الجنرال كليبر) على الفور: هو ليس إلا بنا.. وإذا خلا عنا فلا يسوى بشـــيء. إن هـــو إلا صـــاحب حرفـــة أو جابي وقف يجمع الإيراد ويصرفه على المستحقين.

وهي إشارة واضحة إلى مهنة "السيد عمر مكرم"، الـــذي كان نقيبًا للأشراف، يجبي إيراد الأوقاف المرصودة، علـــى

نسل آل البيت، ويوزعها عليهم طبقًا لأنصبتهم، ومع أن الرجل كان متمولاً مثلهم، إلا أنه من جانب لم يكن من علماء الأزهر أصحاب الكراسي، ثم إن جميع الناس – كما قال هو ذاته في مرحلة أخرى من المناقشة – "يتهمونني معه.. ويزعمون أنه لا يتجارى على شيء يفعله إلا باتفاقي معه، ويكفي ما مضى، فهو كلما تقادم يتزايد في الظلم والجور".

وهكذا اعترف السيد عمر مكرم بأنه ظاهر الوالي فيما مضى على كثير من المظالم.. وأدرك أن الأوان قد آن لوقفة حادة معه. لكن الآخرين أدركوا من شواهد الأوضاع أن سيف الوالي المسلط على رقابهم يتطلب بعض المداراة، وهكذا تمت الثورة التي انتهت بنفي "السيد عمر مكرم" إلى دمياط، وفي صبيحة اليوم التالي أنعم "الباشا على "الشيخ محمد المهدي" (زعيم المتآمرين) بوظائف "عمر مكرم"، والأوقاف التي كان يتنظر عليها..

في خطوتين حاسمتين، سقطت الإنتلجنسيا الأزهرية، فقدت في الأولى منهما نفوذها المادي، وفقدت في الثانية وحدتها، فكان منطقيًا أن تفقد وجودها السياسي؛ وهو السقوط

الذي أتمه ووضع الخاتمة له؛ القضاء على بقايا حلفائهم المماليك في مذبحة القلعة الشهيرة عام ١٨١١.

وبخروج "مؤسسة الأزهر الشريف" من حلبة الصراع السياسي المباشر؛ أصبحت معهدًا تعليميًا تقليديًا، واجه بعد سنوات قليلة تحديات المصدر الثاني والأكثر أهمية لتفريخ الإنتلجنسيا المصرية، وهو التعليم المدني، الذي فتح "محمد علي" أبوابا واسعة له، وفي ظل دولته الشمولية التي كانت أقرب إلى صياغة "تحالف الملك مع التجار"؛ ازداد الاعتماد على فروع التعليم المدني الجديد، وعلى طلاب البعثات؛ وبذلك حرم الأزهر من أن يكون المصدر الوحيد لتفريخ الإنتلجنسيا المصرية، فلم يتوار في الظل فحسب، بل وفقد القدرة على مسابقة مؤسسة التعليم المدني، في تخريج الكادر المطلوب لإدارة مؤسسات الدولة الأخرى؛ مما جعله يتقوقع داخل نفسه، وحرمه من التفاعل الواسع مع التيار القومي، الذي أفرزته حركة المقاومة الشعبية للغزو الفرنسي، والذي كانت أقدامه تزداد قوة نسبية بالتفاعل مع الفكر القومي الأوروبي، من خلال طلاب البعثات، ومع النمو الذي لحق بشرائح من البرجوازية المصرية، وخاصة التجارية منها؛

بسبب الحرب الأهلية الأمريكية التي أدت إلى زيادة الطلب على محصول القطن؛ وهذا هو أحد الأسباب التي تفسر عجز الأزهر عن أن يقود حركة احتجاج إسلامية كتلك الحركة التي شهدتها الكنيسة الكاثوليكية مع صعود البرجوازية.

وبرغم ذلك، فإن الأزهر الآخر ظل موجودًا بشكل ملحوظ في الريف المصري؛ وهو المصدر الرئيسي لمجاوريه، وظل قيادة فاعلة ومؤثرة في فترات المد لجماهير الفلاحين، الذين كانوا يعانون في الفترة الأخيرة من عهد إسماعيل من تأثير المجاعة والسخرة، كما أن فكره المحافظ قد ألقى بظله على الوعي العام لجماهير المصريين، فضلاً عن أن حالة الأمية والتخلف الشاملة التي كانت تسود المجتمع؛ كانت تحرم الفلاحين والفئات الشعبية في المدن من التأثر بالصحف؛ فقد كان الواعظ الأزهري أحد مؤسسات القرية المصرية ذات النفوذ البالغ.

وقد لاحظ "**بلنت**" أن السلطات الدينية العليا في مصر قد طال سكوتها على الظلم في أواخر عهد "الخديوي إسماعيل"، وآثرت الموافقة ما دامت تحصل على نصيبها من الأسلاب، بيد أنه تحرك تلقائيًا بعد أن اتخذت الفصائل الأخرى للحركة

الوطنية المبادرة بالتحرك، وكان ذلك مؤشرًا على أن "مؤسسة الأزهر الشريف" قد فقدت موقعها كقيادة تقليدية للحركة القومية، وإن ظلت واحدة من مؤسسات الإنتلجنسيا النشطة. وهكذا تزايد – في العام الأخير **من حكم الخديوي إسماعيل طعن علماء الأزهر عليه، باعتباره ظالمًا سياسيًا، ومعتديًا على القانون، وكثيرًا ما تباحثوا سرًا – كما يقول الإمام محمد عبده** في تأريخه للثورة العرابية – في ربيع ١٨٧٩ في كيفية عزله، والوسائل التي تمكن من ذلك، ووصل الأمر إلى حد التفكير في اغتياله؛ بل وتربص له الشيخ محمد عبده ليلاً، ولكنه لم يتمكن من تنفيذ الخطة.

ويلفت النظر عند تأمل دور الأزهر في الثورة العرابية، أن حركته السياسية قد واكبها جهد "جمال الدين الأفغاني" للدعوة لفتح باب الاجتهاد، وطرحه لأفكار صدامية مع السائد والمستقر من الأفكار الأزهرية، وتحريضه على التمرد السياسي، لكن هذا الجهد كان يجري ضد رغبة القيادات الأزهرية العليا، التي كانت – على عكس الأفغاني – تقاوم الدعوة لتدريس الفلسفة وعلوم الكلام في الأزهر. وهكذا يمكن الحكم بأن "مؤسسة الأزهر الشريف"، كانت قد وصلت

إلى درجة من الوهن، جعلها أعجز من أن تواكب الحركة القومية، بحركة تجديد ديني، فبدأت هذه المحاولة من خارجها، واضطر "جمال الدين الأفغاني" لأن يجند طلابًا من الأزهر، ومن شباب علمائه، على غير إرادة قيادتها العليا، التي اتخذت موقفًا متحفظًا من الثورة بمجملها في البداية، حتى إنه قبل مظاهرة ٩ سبتمبر ١٨٨٢، وطبقًا لرواية اللورد كرومر؛ شاعت في كل مكان رواية تقول إن الخديوي استصدر فتوى من "الشيخ محمد العباسي" (شيخ الأزهر) تنص على إعدام الثوار بتهمة الخيانة العظمى، والخروج على الدين، وهي الإشاعة التي لم تكن صحيحة، لكنها تعكس في الواقع إدراكًا عامًا بأن موقف القيادة الأزهرية العليا تجاه الثورة ليس مما يمكن الاطمئنان إليه، حتى إن الأستاذ الإمام، ينفرد بالقول بأن عزل "**الشيخ العباسي**" كان من بين مطالب مظاهرة ٩ سبتمبر (أيلول) ١٨٨١، وقد ثار المجاورون الشافعيون والمالكيون ضد شيخ الأزهر؛ استرابة في أنه قد يفتي فتوى في مصلحة النظام الدستوري. فعُزِل وتولى المنصب "**الشيخ الإمبابي**".

ومع أن "الشيخ الإمبابي" قد ساند الثورة، ودعم اتجاهاتها الليبرالية، حتى إن "الشيخ محمد عبده" بشّر "بلنت" بأن هناك فتوى ستصدر عنه، تعلن أن إلغاء الرقيق يوافق روح القرآن والسُنَّة، إلاَّ أن مدرسة الإصلاح التي يتزعمها الشيخ محمد عبده (طليعة الإنتلجنسيا الأزهرية الثورية آنذاك) ظلت أكثر ميلاً للحلول الوسط. وحين تأزمت الأمور، وأحاطت المؤامرات بالثورة بسبب الخلاف المعروف بأزمة المؤامرة الشركسية، والإنذار الإنجليزي الفرنسي، المدعوم بالأساطيل، والمطالب بنفي قادة الثورة، واستقالة وزارة البارودي؛ وهو ما رفضه الشعب كله، وأدى إلى إرسال بعثة تركية برئاسة "درويش باشا" للوساطة، ساند الأزهر "عرابي" مساندة قوية، كانت مطلوبة بحكم المكانة التي كانت تحتلها المؤسسة ذاتها لدى الباب العالي..

وقد غير الشيخ "الإمبابي" موقفه في اللحظات الحرجة، فأعلن الحياد بين الفريقين المتصارعين (الخديوي والثوار) لخوفه من كل منهما، وصرح بأنه لسوء صحته لن يتدخل في السياسة؛ وهو موقف عدل عنه بعد قليل، فعاد يؤيد "عرابي"، وتزعم الشيخ عليش جبهة المشايخ المؤيدين لعرابي، فأفتى

بأن الخديوي فقد مشروعية كونه واليًا على المسلمين المصريين؛ لأنه حاول بيع البلاد للأجانب، وأطاع مشورة قناصل أوروبا، وتزعم الشيخ "محمد خضير" وفدًا من ٢٢ من الأعيان، حملوا عريضة وقع عليها عشرة آلاف نفس، معظمهم من مجاوري الأزهر، رفعوها إلى مندوب السلطان العثماني، يؤيدون "عرابي" ويرفضون تهديدات الدول الأوروبية بخلعه.

كان الأزهر الآخر يتحرك.. ويدعم الثورة.. وقد تحمل النتيجة بعد إجهاضها عدد كبير من طلابه، وتحمل المسئولية عدد من المشايخ المتوسطين، فتقرر نفي كل من الشيخ "عبد الرحمن عليش" (وقد مات في السجن قبل تنفيذ النفي، ويقول بلنت إنه مات مسمومًا)، والشيخ عبد القادر قاضي القليوبية، والشيخ "محمد الهجرسي"، والمشايخ؛ أحمد عبد الجواد القاياتي.. وشقيقه محمد، ويوسف شرابة، ومحمد عبده.. وجرد عدد آخر من العلماء من جميع رتبهم وعلامات شرفهم وامتيازاتهم.

خطوتان للخلف .. ونصف للأمام

وفي رد فعل مباشر لهزيمة الثورة العرابية، شهدت الفترة بين إجهاضها وانفجار ثورة ١٩١٩ أشكالاً متعددة من تراجع وانحسار الحركة الوطنية، التي ضربت في الصميم، وصفيت بوحشية دموية. وإزاء ذلك تراجعت معظم العناصر التي لا تنفجر ثوريتها إلا في حالات المدِّ الجماهيري، ومن بينها شرائح الإنتلجنسيا الأزهرية وغير الأزهرية، التي سارعت قبل إجهاض الثورة العرابية إلى الوقوف مواقف الحياد أو التردد، ووصل بعضها إلى حد الخيانة السافرة.

وفيما بعد سنلاحظ أن "مؤسسة الأزهر الشريف"، لم تعد لتلتزم موقعها كمؤسسة تعليمية فحسب، ولكنها حين أهَلَّت فترة النهوض والفرز مالت إلى صف المعتدلين، دعاة الإصلاح لا الثورة، ومسالمة الاحتلال لا معاندته؛ وذلك هو الاتجاه الذي قاده الإمام "محمد عبده"، أشهر المجددين ودعاة التحديث في تاريخ الأزهر.

وكان الإمام محمد عبده قد عاد إلى مصر بعد فترة نفي امتدت بسبب اشتراكه في الثورة العرابية إلى ست سنوات قضاها ببيروت، بشفاعة "اللورد كرومر" معتمد الاحتلال،

الذي لا بد وأنه استوثق – قبل أن يتشفع – من أن الشيخ إذا عاد لن يشتغل بالسياسة.. وبعودة الأستاذ الإمام رفع شعار إصلاح الأزهر بديلاً عن شعار الأزهر الثوري الذي كان شائعًا خلال فترة المد على زمن الثورة العرابية.

وقادت الرغبة في تحقيق هذا الشعار الشيخ للعمل داخل إطارات سلطة الاحتلال البريطاني؛ فقد عاد ليجد السلطة موزعة بين قصر الخديوية والاحتلال. ولما كان الخديوي "توفيق" يكرهه. لم يبق أمامه إلا الاعتماد على سلطة الاحتلال التي لم تجد في الدعوة للإصلاح الديني ما يؤثر في مركز الاحتلال. وقد بنى محمد عبده سياسته على أساس مسالمة الخديوي ما استطاع، والاستعانة بالإنجليز فيما ينوي من إصلاح.

وتطبيقًا لذلك كان أول ما فعله الإمام بعد عودته، هو وضعه تقريرًا عن إصلاح التعليم في مصر، وخاصة الأزهري، ورفعه إلى "اللورد كرومر" لا إلى غيره؛ تسليمًا معه (كما يقول أحمد أمين) بأن اللورد هو القوة الفعالة في مصر.

وحين جلس "الخديوي عباس حلمي الثاني" على العرش؛ سعى الشيخ "محمد عبده" للارتباط به، محاولاً أن يحوز رضى السلطتين؛ الشرعية (الخديوي)، والفعلية (الإنجليز)، فأشار على الخديوي أن يبدأ بإصلاح المجالات المتصلة بالدين، والتي لا شأن للإنجليز بها؛ وهي الأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية. وكتب بناء على طلب من الخديوي تقريرًا عن إصلاح الأزهر، اعتمد الخديوي ما به من مقترحات، وصدر القرار بتشكيل مجلس إدارة للأزهر برئاسة شيخه "حسونة النواوي"، يضم ممثلين للحكومة؛ هما الشيخان "محمد عبده"، و"حسونة النواوي"، فضلاً عن ممثلين لعلماء المذاهب الأربعة.

وهكذا استغرقت محاولة الإصلاح التعليمي في الأزهر جهد الجميع في مواجهة مقاومة العناصر المحافظة لتلك المحاولة، تحت دعاوى متعددة، من بينها تكفير المتحمسين للإصلاح، الذين لم يستطيعوا جني ثمار ذات قيمة رغم التنازلات الضخمة التي قدمها "الشيخ محمد عبده"، ولم تسفر محاولة الشيخ لإعادة بناء مؤسسة الأزهر على نسق مؤسسي حديث، بتشكيل مجلس لإدارته، خلال تلك الفترة؛ إلا بإصدار

قانون ضبط مرتبات العلماء، وإلحاق معهدي الجامع الأحمدي (بطنطا)، والجامع الدسوقي (بدسوق) بالجامع الأزهر..

ومع أن أهداف الشيخ عبده قد تواضعت من الثورة إلى مجرد الإصلاح، إلا أنه وجد نفسه مضطرًا بعد قليل، وفي مواجهة العقبات التي واجهته؛ إلى قبول فكرة الإصلاح المتدرج على مضض؛ إذ أخذ مجلس الإدارة الذي شكله يتخذ خطوات بطيئة، كان من بينها وضع قانون لضبط نظام التعليم، وبدا واضحًا أمام الشيخ أنه حتى محاولة نقل الأزهر إلى مستوى المؤسسة التعليمية الحديثة، ولو بخطوات بطيئة ومتدرجة، تواجه بمقاومة شرسة.

وكان أخطر ما تعرض له الشيخ، أنه وجد نفسه في موقع صراعي، بين السلطتين الشرعية (الخديوي) والفعلية (الإنجليز)؛ مما عرضه لهجوم مستمر من القوى الوطنية، التي كانت تعتبر الخديوي من حلفائها؛ بسبب تناقضه مع "اللورد كرومر"، بعد أن انتزع كل سلطاته كحاكم شرعي، وكان يعاقبة البرجوازية المصرية يبنون خططهم السياسية آنذاك على مقاومة الاحتلال الإنجليزي بالتمسك بسيادة تركيا

على مصر.. ويهادنون الاتجاهات المحافظة فـــي المجتمـــع بشكل عام.. ومن بينها أوضاع مؤسسة الأزهـــر الشـــريف الموروثة، والعريقة فـــي القـــدم.. والأهـــم مـــن ذلـــك أن "القصر" – سواء كان ساكنه واليًا أو خديويًا أو ملكًا – كـــان يعتبر الأزهر، من مؤسسات المُلك، التي لا بـــد وأن يكـــون له إشراف عليها، بحكم عدم رسوخ الأسس الدستورية التـــي تجعل الوالي يحكم باسم الأمة، بل رسوخ عكســـه؛ إذ كـــان الخديوي – نظريًا – يتولى سلطته بفرمان من السلطة الدينية والزمنية، المتمثلة في "الخليفة/ السلطان".

وفي مواجهة هذا الوضع المعقد، اختلت المعادلة التي كان الإمام يبني على أساسها حركته، وبينما لـــم يتخـــذ مواقـــف حاسمة ضد تدخل "اللورد كرومر" في كـــل شـــئون مصـــر الداخلية؛ فقد اتخذ موقفًا متشددًا ضد الخديوي فـــي بعـــض الأمور الصغيرة؛ مثل رغبته (الخديوي) في الإثـــراء مـــن أراضي الأوقاف، وتحكمه في كساوي التشريفة؛ ممـــا كـــان يخدم موضوعيًا رغبة "اللورد كرومر" في تحطيم مظـــاهرة الخديوي للحركة القومية، وتشويه سمعته جماهيريًا.

وانتهى ذلك جميعه بتعكير الجو نهائيًا بين "القصر" وبين الإمام، إلى الدرجة التي فكر معها الخديوي في عزله من منصب الإفتاء، لولا أن "اللورد كرومر" قد تدخل ليعلن بحسم "بأنه لا يوافق على عزله من منصب الإفتاء، مهما كانت الأحوال ما دام مندوبًا ساميًا". ولما كان شيخ الأزهر آنذاك (وهو السيد علي الببلاوي) على صلة طيبة بالأستاذ الإمام؛ فقد سعى الخديوي لنشر الشغب في الأزهر.. فأجبر الشيخ الببلاوي على الاستقالة، وعين خلفًا له ممن لا ينسجمون مع اتجاهات الأستاذ الإمام في الإصلاح. وفي حفل الإنعام بالخلعة على الشيخ الجديد، خطب الخديوي خطبة ضمنها تهديدًا واضحًا للأستاذ الإمام.. قال فيها: "إن الأزهر أُسِّس وشيِّد على أن يكون مدرسة دينية إسلامية، تنشر علوم الدين في مصر وجميع الأقطار العربية، وقد كنت أود أن يكون هذا شأن الأزهر والأزهريين دائمًا.. ولكن مع الأسف رأيت فيه من يخلطون الشغب بالعلم، ومسائل الشخصيات بالدين، ويكثرون من أسباب القلاقل. وأول شيء أطلبه أنا وحكومتي أن يكون الهدوء سائدًا في الأزهر، والشغب بعيدًا عنه؛ فلا يشتغل علماؤه وطلبته إلاَّ بتلقي العلوم الدينية النافعة،

البعيدة عن زيغ العقائد وشغب الأفكار؛ لأنه مدرسة دينية قبل كل شيء. وقد استقال السيد "علي الببلاوي" رعاية لصحته. وقد جريت منذ اثنتي عشرة سنة على أن أقبل استقالة كل من يستقيلني من وظيفته، فقبلت استقالته. **ومن يستقيلني من وظيفته سواه فأنا مستعد أن أقبل منه جريًا على العادة التي اتبعتها، ومن يحاول بث الشغب بالوساوس والأوهام، أو الإيهام بالأقوال، أو بواسطة الجرائد، والأخذ والرد؛ فليكن بعيدًا عن الأزهر**".

وبهذا المانيفستو أكد الخديوي التصور التقليدي لأولياء الأمر في مصر، بأن مؤسسة الأزهر إحدى المؤسسات التي تتبعهم مباشرة، ووصف دعاة الإصلاح بأنهم مصابون بزيغ في عقيدتهم؛ مما دفع بالأستاذ الإمام للاستقالة من منصب الإفتاء، ثم توفي بعدها بقليل.

وقد شهدت تلك الفترة أشكالاً من الارتباطات الوثيقة بين الأرستقراطية الدينية العليا، وبين ممثلي الاحتلال، غذتها الصلة الوثيقة التي كانت قائمة بين "اللورد كرومر"، وبين الأستاذ "الإمام محمد عبده"؛ فقد كان من عادة الإمام أن يتردد على قصر الدوبارة (مقر اللورد كرومر). ووضع قصر

ممثل الاحتلال تقليدًا بروتوكوليًا بأن يدعو قمم مؤسسة الأزهر ومن في حكمهم إلى حفلاته، وخاصة في المناسبات الدينية (أول رمضان على سبيل المثال)، وكان بعضهم حريصًا على توثيق علاقاته تلك بممثلي الاحتلال؛ حرصًا وصل إلى حد التسول، حتى إن أحد كبار المشايخ قد دعي إلى واحدة من حفلات دار المندوب السامي. ولما كان مريضًا فقد أرسل يعتذر كتابة، ولكنه بعد إرسال الاعتذار تشكك في الأمر، وخشي أن يتصور المندوب السامي أنه يدعي المرض كيلا يحضر احتفال ممثل الاحتلال من باب "الوطنية"، فاستدعى كبار الأطباء، وحصل منهم على شهادة بأن حالته الصحية لا تسمح له بالخروج، وسارع بإرسالها إلى دار الوكالة البريطانية.. ومع ذلك لم يستقر على حال، وقاده خوفه من أن يُفَسَّر موقفه تفسيرًا يغضب عليه ممثل الاحتلال؛ إلى استدعاء محفة ليحمل عليها إلى قصر الدوبارة ليعتذر بنفسه، وتكون معاينة حالته الصحية شفيعًا له.

ومن الظواهر الأزهرية في تلك المرحلة أيضًا أن سلطات الاحتلال ضغطت على السلطات الدينية العليا لإصدار بعض

الفتاوى التي تخدم مجهودها الحربي أثناء الحرب الكونية الأولى.

وفي مثل مناخ كهذا؛ كان من الصعب على أزهر المجاورين أن يظل صامتًا، لكن حركته افتقدت للتكامل بسبب ظروف الجزر التي كانت سائدة في الحركة القومية بشكل عام، فانصرفت إلى بعض الدروب الفرعية؛ كان بعضها صحيحًا ولكنه جزئي؛ مثل اللجوء إلى الشغب العام، ومقاومة السلطات، فقد شهدت تلك الفترة صدامًا عنيفًا بين طلبة الأزهر وقوات الأمن، فيما عرف بـ"ثورة رواق الشام"، فعندما تفشى وباء الكوليرا في عام ١٨٩٦ فأصاب أحد الطلبة بالرواق الشامي، وحاول البوليس نقله إلى أحد المستشفيات لعزله؛ تصدى زملاؤه – الذين لم يكونوا يثقون في كفاءة الخدمة الطبية في المعازل والمستشفيات – فرفضوا نقل المصاب، وهجموا على قوات الأمن فطردوها من الرواق، وتحصنوا به، وعندما عُززت قوات الأمن نشبت بينهم وبين الطلبة معركة ضارية، أصيب فيها كثيرون من الطرفين. وتكررت حوادث الشغب في فترات متفاوتة بسبب الصراع بين "الخديوي عباس" والإمام "محمد عبده" على

الأزهر؛ ومنها ما أشرنا إليه في آخر مشيخة الشيخ الببلاوي، ومنها ما ثار في نفوس الأزهريين من قلق شديد عقب إنشاء مدرسة القضاء الشرعي عام ١٩٠٧؛ إذ اعتبروها وسيلة لمنعهم حقهم من الاشتغال بالقضاء الشرعي.. وقد تبع ذلك بعض الشغب، كذلك حدث انفجار آخر في الأزهر في عام ١٩١٠ بسبب بعض المطالب المتعلقة بإصلاح أمور التعليم فيه.

وقد تكررت حوادث الشغب في الأزهر كثيرًا بسبب تلامذة "الإمام محمد عبده" الذين تأثروا بتعاليمه الدينية المتحررة، فتوسعوا في دراسة الأدب والعلوم الحديثة، وقرأوا الفلسفة، وكانوا كثيري السخرية من مشايخ الأزهر الكبار بسبب تخلفهم الفكري، وعلاقاتهم بدار المندوب السامي؛ وهو ما جعلهم يكثرون من تحدي أفكارهم، وينشرون هذا التحدي بين طلبة الأزهر.. فتصدت لهم المشيخة إما بالإيقاف أو بالحيلولة دون النجاح في الامتحانات.

وفيما خلا تلك الصراعات الجزئية التي لم تنسجم في عمل عام، أو تنطلق من رؤية كلية؛ فإن "مؤسسة الأزهر الشريف" في مرحلة ما بين الثورتين؛ كانت قد تقدمت نصف

خطوة إلى الإمام، لكنها تراجعت خطوتين إلى الخلف. وكان فشل الإمام محمد عبده – وتلامذته من بعده – في تحـديث الأزهر في ظل سلطة الاحـتلال؛ مؤشـرًا علـى ظـاهرة الانفصال بين ثورة التحرر الوطني، وثورة التحرر العقلـي، وهي واحدة من أهم ظواهر الثورة القومية البرجوازية علـى الصعيد القومي.

مركز الثورة .. لآخر مرّة

وحين تجمعت عوامل الحلقة التالية من الثورة القوميـة، وانفجرت بالفعل فـي ٩ مـارس (آذار) ١٩١٩؛ عـادت مؤسسة الأزهر الشريف لتلعب دورها التقليدي كأحد المراكز الأساسية للثورة، تعقد في صحنه الواسع (حيث كان الطلاب يتلقون الدروس) الاجتماعات، وتنطلـق منـه المظـاهرات، ويحتمي الثوار بقداسته من هجوم قوات الاحتلال العسكرية. ولأن المستعمرين كانوا قد تلقوا درسًا من اقتحام الفرنسـيين للمسجد في بداية القرن؛ فقد وجـد "اللـورد اللنبـي" نفسـه مضطرًا للشكوى إلى وزير خارجيته؛ فقال في إحدى برقياته له في فترة الفوران: ".. وجـامع الأزهـر.. هـو مركـز الاضطرابات؛ حيث تلقى فيه الخطب المثيرة والناريـة ليـل

نهار.. وبالنظر للطبيعة المقدسة للجامع الأزهر، والمعترف بها في كافة أنحاء العالم الإسلامي؛ فإنه من غير الممكن كبح جماح من يرتادونه بالقوة".

في هذه المرَّة كان طلبة مدرسة الحقوق هم الذين بدأوا في ٩ مارس (آذار) ١٩١٩ مظاهرات الاحتجاج على اعتقال "سعد زغلول" ورفاقه، ثم لحق بهم مجاورو الأزهر في اليوم التالي، في مظاهرة عنيفة، وصفها تقرير بريطاني بأنها قد "جعلت رجال البوليس السواري يواجهون موقفًا عصيبًا". ومع أننا نستطيع أن نفهم مبرر العنف الذي ساد مظاهرات مجاوري الأزهر من طبيعة الحياة الخشنة التي كانوا يعيشونها؛ إلا أن اندلاع شرارة الثورة هذه المرَّة من كلية الحقوق – وليس من الأزهر – جاء مؤشرًا على أن الجناح المستحدث من الإنتلجنسيا المصرية هو الذي سيأخذ مركز الصدارة في الأدوار التالية للحركة القومية.

وقد التزمت السلطات الدينية العليا في الأزهر الصمت التام طوال الأسبوعين التاليين لنشوب الثورة، ولم تتحرك إلا عندما طلبت السلطات العسكرية البريطانية من بعض المتصدرين للعمل العام إصدار بيان يدعو للهدوء، بعد العنف

الشديد الذي ساد الثورة في مرحلتها الأولى. وقد صدر البيان انطلاقًا من أن "السلطة العسكرية قد أصدرت إنذارًا بأنها ستتخذ أقسى ما يمكن من الوسائل الحربية على ما يقع من الاعتداء على طرق المواصلات والأملاك العمومية"، وتضمنت استعراضًا لأضرار "الاعتداء على الأنفس والأموال"؛ باعتباره "محرم بالشرائع الإلهية والقوانين الوضعية". وناشد الموقعون الشعب أن "يجتنب كل اعتداء، وألا يخرج أحد في أعماله عن حدود القوانين!! حتى لا يسد الطريق في وجه كل الذين يخدمون الوطن بالطرق المشروعة".

ومن الإنصاف أن نذكر أن هذا البيان قد وقعه عدد كبير من أعضاء الوفد وممثلي الحركة الوطنية مع شيخ الأزهر والمفتي، وشيخ مشايخ الطرق الصوفية..

وفي ١١ ديسمبر (كانون ١) ١٩١٩ ارتكبت السلطة العسكرية البريطانية خطأ جسيمًا، فاقتحم عدد من جنودها الجامع الأزهر خلف جماعة من المتظاهرين؛ وهو ما أحدث نوعًا من رد الفعل العنيف، كان من مظاهره أن شيخ الأزهر قد اجتمع على الفور بأعضاء المجلس الأعلى وكبار العلماء.

وأصدروا احتجاجًا شديدًا إلى اللورد اللنبي، لوَّحوا فيه بإثارة العالم الإسلامي، وجاهروا لأول مرَّة برأيهم في الموقف السياسي، فأيدوا الأمة في طلبها للاستقلال التام، وسجلوا على سلطة الاحتلال "تكثها بوعودها في الجلاء عن مصر". ونتيجة الرد العنيف؛ سارع "اللورد اللنبي" باعتذار عن الحادث رسميًا (وهو العمل الوحيد الذي اعتذر عنه من كل ما ارتكب من فظائع ضد الثورة)؛ مما دفع "تشيرول" للظن بأن الحادث مدبر أصلاً من الأزهريين المتشددين لدفع السلطات الدينية العليا لإبداء رأيها. وأزعج البيان – كما يقول د. عبد العظيم رمضان – "السلطان فؤاد"؛ لأنه صدر دون استشارته، وكان تحديًا للتصور التقليدي لدى السراي بتبعية الأزهر كمؤسسة لسلطة ولي الأمر، وقد استدعى السلطان بالفعل بعض الموقعين من العلماء على البيان، ولامهم على إصداره دون استشارته.

وبرغم حياد السلطات الدينية العليا، فإن أزهر المجاورين قد انتمى بكل قوته للثورة، وأصبح مركزًا للإثارة والدعاية الثورية، كما أصبح أيضًا مركزًا للاجتماعات الثورية، ولرسم الخطط، ومواجهة التحركات المعادية؛ حتى إن كثيرًا

من رسائل "اللنبي" اليومية عن حوادث الثورة كانت تبدأ بعبارة: "**عقد الاجتماع الليلي المعهود في الأزهر**"؛ وهو ما يؤكد أن الاجتماعات كانت تعقد كل ليلة، بخلاف الاجتماعات النهارية التي كانت علنية.

وكان عدد الحاضرين في الأزهر، ولهجة الخطب؛ من المقاييس التي يقيس بها "اللنبي" مناخ الثورة، واتجاه الحركة الجماهيرية، وقد جاء في تقرير كتبه في ٢٣ أبريل ١٩١٩ "أن هناك تغييرًا في الشعور العام اتضح من اجتماع عقد في الأزهر في المساء؛ حيث ألقى أحد الخطباء المعروفين خطبة استنكر فيها أعمال العنف، فقوبلت خطبته بأصوات عالية من الاستحسان، أسكتت بكل قوة صوتًا ارتفع معارضًا". ويقدم الدكتور "حسين فوزي" (وهو معاصر للأحداث) صورة لأحد الاجتماعات في أزهر الثورة (وهو اجتماع عقد عقب صدور بيان التهدئة الذي وقع عليه زعماء الحركة الوطنية والقيادات الأزهرية العليا، الذي وصف بأنه" بيان عقلاء الأمة")؛ فيقول: "إن زعماء الحزب الوطني (أتباع مصطفى كامل ومحمد فريد، وكانوا يتخذون موقفًا متشددًا إبان الثورة) شككوا في وطنية البلاغ، فقام طالب من الحقوق يعبر عن

هذا الرأي، فيندد ببلاغ عقلاء الأمة، ويطلب ألا تغمض عين ولا تقف يد قبل أن يعلن الإنجليز عزمهم عن الرحيل عن البلاد، وأن يستمر الإضراب والمشاغبات حتى يسلم الإنجليز بمبدأ الجلاء.. وتستمر المناقشة فيقوم ممثل للوفد ليدافع في لباقة بارعة عن البلاغ، مؤكدًا أن الوطنية الحقة هي في الاستماع إلى صوت العقل أولاً.. ويقوم ثالث ليثبت في عاطفة جياشة، وأسلوب حماسي أن الثورات مهما حمي أوارها فإن من الخطر الداهم أن ينفلت عيارها، وأن نجاحها رهين بوحدة القيادة والانصياع التام لها..".

ولم يكن ما يجري في الأزهر آنذاك بعيدًا عن التنظيمات الشعبية الكثيرة التي أنشئت خلال تلك المرحلة، والتي يصعب الحكم بأنها كانت تتبع "الوفد" تنظيميًا بالمعنى الدقيق للكلمة، لكنها على أي الأحوال كانت تصب في مجرى نضاله.. ولكن مجاوري الأزهر مع ذلك أثبتوا قدرة فائقة على التنظيم الدقيق، واستثمروا بذكاء الحصانة الدينية لمعهدهم. وحين أدرك جيش الاحتلال ذلك، حصر الجامع والطرق المؤدية إليه، حتى يحول دون اتخاذه مركزًا للتجمع ضد الثورة. ولأن مركز الحصار الرئيسي كان يقع عند "باب

المزينين"؛ فقد أثبت التنظيم الأزهري فاعليته وقدرته على كسر الحصار. يقول شاهد العيان الدكتور "حسين فوزي": "يتلقانا الزميل الأزهري ويدلف بنا من شارع إلى حارة، إلى زقاق إلى عطفة وندخل ربعًا، وننتقل من سطحه إلى خرابة، ومنها إلى حوش فحارة، وكل هذا في ظلام دامس تضيئه هنا وهناك لمبة صفيح بفتيل غاز، ثم ننتهي إلى بوابة مقفلة، ندق عليها دقًا خفيفًا.. فتفتح لنا.. وإذا الأزهر حافل مثل كل ليلة بعشرة آلاف، بعشرين ألفًا، قل بأكثر أو بأقل لا أدري".

ومن مظاهر التنظيم الأزهري في ذلك الوقت إنشاء "قوة البوليس الوطني"؛ التي كان لأفرادها شارات خاصة تميزهم عن سواهم؛ وهي شريط من القماش الأحمر يحيط بالذراع الأيسر، وقد كتب عليه بالقماش الأبيض "بوليس وطني". وكانوا يحملون العصي ليقصوا عن المتظاهرين من يندس بينهم من الغوغاء، ومنهم من كان يحمل القرب وقلل الماء لسقي من يظمأ من المتظاهرين، وقد أسندت رئاستها للشيخ "مصطفى القاياتي"، وكان يصدر تعليماته إلى أفرادها من منزله بالسكرية.

وقد سببت هذه القوة إزعاجًا شديدًا لسلطات الاحتلال، وعلق "اللنبي" على إنشائها باعتبارها "من الدلائل على أن الأزهر يسعى لإنشاء هيئة إدارية خاصة به، تتولى القيام بأعمال الحكومة في النهاية"؛ وهو ما دفعه لإصدار بيان حاد يهدد فيه كل من يلبس شارات هذه القوة، أو ينضم إليها، لكن الأرجح أن تقييم "اللنبي" ذاك تضمن نوعًا من المبالغة، تذكر بما كانت تتضمنه تقارير ماليت القنصل العام البريطاني، إبان الثورة العرابية.

وتكشف تقارير"اللنبي" التي كان يكتبها إبان الثورة عن درجة عالية من التنظيم الحركي في الأزهر؛ فقد كان لهذا التنظيم سلطات تأديبية على أعضائه، وقد ذكر في تقرير كتبه في ٢٠ أبريل نيسان ١٩١٩ بأنه قد سرت شائعات بأن خمسة من المشايخ قد اعتقلوا في الأزهر، وأن زملاءهم هم الذين اعتقلوهم لاختلاسهم مبلغ ٣ آلاف جنيه كانت قد جمعت لأسر أولئك الذين قتلوا أثناء الاضطرابات الأخيرة"؛ وهو ما يكشف أيضًا عن أن التنظيم الأزهري كان يمول نفسه ذاتيًا..

ويقول د. عبد العظيم رمضان إن الوفد كانت له لجان منظمة من طلبة الأزهر، شأنه في ذلك شأن لجانه الطلابية عمومًا، وقد وصفها "**فكري أباظة**" بأنها جيش الوفد، وفي الفترة الأولى من الثورة كانت هذه اللجان تتخذ لها اسم "نقابات"، ولكنها لم تكن تابعة رسميًا للوفد؛ إذ كانت تعمل بوحي من شعورها الوطني، وتتبع التعليمات التي تصدر من القيادات المنظمة للمظاهرات، والتي كان مقرها في الغالب الأزهر..

وقد شارك الأزهريون في النشاط السري المتطرف، الذي كان يعتمد أسلوب الاغتيال السياسي والعمل المسلح؛ إذ كان كل من الشيخين "**مصطفى القاياتي**"، و"**محمود أبي العيون**" من العناصر الرئاسية في "**جمعية اليد السوداء**"، وكانت الجمعية تهدف لإثارة الرأي العام، وإتلاف الأشياء بحيث تكلف الحكومة نفقات كبيرة، وجمع الأموال في سبيل الحركة، وكانت الجمعية ترسل خطابات التهديد إلى السياسيين الرجعيين، كما أنها كانت تنتدب أعضاءها الموهوبين للخطابة في مؤتمرات الأزهر.

ومن الأعمال المنظمة التي كانت تجرى في الأزهر خلال الثورة؛ المؤتمرات الطلابية العامة. وقد جاء في تقرير للورد "اللنبي" أنه قد عقد مؤتمر ضخم في الأزهر في ٢٩ أبريل ١٩١٩، حضره طلبة من الكليات والمدارس الثانوية، وطلبة من الأزهر نفسه؛ وذلك لمناقشة موضوع عودة الطلبة للدراسة. وفي ذلك الاجتماع قرر الحاضرون الاستمرار في الإضراب، إلى أن تنفذ مجموعة من الشروط؛ منها إلغاء وظيفة المستشار البريطاني لوزارة المعارف، وفصل جمع الموظفين ومديري المدارس والمدرسين الإنجليز من مدارس الوزارة، والاعتراف بانتهاء الحماية البريطانية على مصر.

وقد احتضن الأزهر كذلك إضراب الموظفين الشهير خلال الثورة؛ إذ عقد أضخم مؤتمرات الأزهر لتأييد هذا الإضراب؛ حضره ٨٠,٠٠٠ من جميع الطبقات، وأصبح لكل طائفة مكان مخصوص في المسجد، ورأس المؤتمر مفتي الديار المصرية الشيخ محمد بخيت. وقد انتهى المؤتمر بتأييد الموظفين، وانضمام المهنيين إليهم، وانتخب وفد من رئيس الاجتماع ولجنته لإبلاغ القرار للوزارات والقناصل، وكانت

لجنة من مشايخ الأزهر تتولى جمع المال للإضراب.. وتوزع إعانات للموظفين المضربين، حتى يستمروا في الإضراب.

وإذا كان الدور الذي لعبته "مؤسسة الأزهر الشريف" في التعاون مع بقية فصائل الإنتلجنسيا المصرية في نشاطها الثوري ضمن حالة المد العام لدور الإنتلجنسيا في ثورة ١٩١٩ يبدو منطقيًا؛ فإن الدور الذي لعبته المؤسسة في مجالين كانا مستحدثين آنذاك على نشاط الأزهر السابق في الحركة القومية يلفت النظر:

الأول: التحام طلاب الأزهر بعمال السكك الحديدية، ودعوتهم إياهم إلى الإضراب؛ وهو ما حدث في اليوم الثالث للثورة (١١ مارس ١٩١٩) إذ زحفوا في اتجاه ورش العمال لدعوة من يعملون فيها للتظاهر، كما كان العمال من بين الذين يحضرون مؤتمرات الأزهر الليلية، كما كان يحضرها كثيرون من ممثلي الحركة الطلابية في التعليم المدني..

الثاني- هو الطابع القومي الذي أضفاه الأزهر على حركته، باجتذابه للكنيسة المصرية، وحرصه على أن يكون الطابع العام للحركة الثورية طابعًا قوميًا؛ فقد احتضنت

مؤسسة الأزهر ضمن حركتها العامة تحرك الكنيسة المصرية لتأييد الثورة. وقد ذكر "اللنبي" أن زعماء الأزهر قد حاولوا إقناع البطريركية القبطية وطائفة الأقباط بالانضمام إلى الحركة بطريقة فعالة، كذلك بذل مندوبو الأزهر مجهودًا للتغلب على آثار حادث ضار عندما تعرضت الجالية الأرمينية لعدوان خلال الثورة، جعلها تلجأ إلى حماية جيش الاحتلال، وقد تكررت لقاءات مندوبين من الأزهر لزعماء الأمن لإقناعهم بعدم قبول الحماية البريطانية، ولكن محاولتهم فشلت. والمعلومات عن نشاط الأزهر في هذا المجال شائعة ومعروفة، ومن المتواتر عنه أنه كان مركز الالتحام بين المصريين بمختلف أديانهم، وقد خطب على منبره كل العناصر الوطنية من الأقباط؛ ومنهم **القمص "مرقص سرجيوس"، و"القمص بولس غبريال"، و"الإيجومانس حكيم فرفوريوس"، و"المونسينور فغالي" .. وممثلين عن السريان الكاثوليك، والروم الكاثوليك، والروم الأرثوذكس..**

ومع أن نشاطًا على هذا المستوى لم تكن له سابقة إذا وضعنا ما حدث في ثورة القاهرة الثانية ضد الغزو الفرنسي موضع المقارنة مع وقائع ثورة ١٩١٩، إلا أن هذا الاتجاه

لم يتبلور في اتجاه قومي حقيقي، وبدا كما لو كان ضـــرورة مؤقتة اقتضتها ظروف الثورة.. وهو ما نلاحظه حين انتهت هذه الحلقة من حلقات "الثورة القومية" كمـــا كـــان متوقعًـــا؛ بدستور علماني ليبرالي ذي صفات قومية.

وإبان إعداد الدستور، برز داخل السراي اتجـــاه لإحكـــام قبضتها على "مؤسسة الأزهر"؛ فقد كـــان خـــديويو مصـــر وسلاطينها وملوكها يعتزون بحق تعيـــين شـــيوخ الأزهـــر اعتزازًا كبيرًا، وهو ما يعود بتفسير الشيخ الظواهري (شيخ الأزهر الأسبق) لمنزلة الأزهريين فـــي نفـــوس المســـلمين، ونفوذهم العميق في جمهور الشعب؛ فكان طبيعيًا أن يســـعى الولاة لاكتساب هؤلاء المشايخ إلى جـــانبهم، ولهـــذا كـــان موضوع تبعية الأزهر للملك وحقوقه التقليدية القديمـــة فـــي اختيار شيخ الأزهر وكبار علمائه، وكذلك في اختيار رؤساء الأديان الأخرى؛ موضع نقاش ومباحثة بين أعضاء اللجنـــة التي وضعت هذا الدستور؛ إذ ظهر اتجاه في اللجنة يرى أن الحقوق التي يحوزها الملك في تعيين الرؤساء الدينيين تنتقل من نفسها، وبطبيعة الحكم النيـــابي الـــذي صـــارت تحكـــم بواسطته؛ تنتقل هذه الحقوق إلى الحكومة من جهة التنفيـــذ،

وإلى البرلمان من جهة التشريع وجهة الإشراف؛ شأنها في ذلك شأن باقي شئون الأمة الأخرى، ثم طلبوا أن يتنازل الملك عن هذه الحقوق إلى هاتين الجهتين.

وكانت وجهة نظر الملك – كما عبر عنها "الشيخ الظواهري" وكان من المقتنعين بها والمنفذين لها حين أصبح شيخًا للأزهر فيما بعد – أن الحكم النيابي الذي سيترتب على الدستور لا بد سيشمل فرقًا وأحزابًا سياسية؛ هي مستلزمات حتمية لهذا النظام النيابي، "والأزهر يرى – أو بالأحرى الشيخ الظواهري ذاته – أن هذه الفرق وهذه الأحزاب ستختلف حتمًا، وستتناطح حتمًا بعضها مع البعض، وسيسعى كل منها للوصول للحكم شأن هذه البرلمانات. . وأن كل حكومة منتمية لأحد هذه الأحزاب ستخالف زميلتها في الأغراض التي تسعى إليها، وفي الوسائل التي ستحكم بواسطتها، وسيتبع ذلك حتمًا تدافع وتجاذب وتصادم وتشاد. من ذلك أشفق الأزهريون أن يكون انضمامهم للحكومة في النظام النيابي الجديد معرضًا لهم ولعهدهم القديم بشيء من هذا التدافع والتصادم بين الأحزاب، وطرأ للأزهريين أن تبعيتهم لولي الأمر كما كان دائمًا، وانتسابهم للملك

المستقل(!!) الجديد صاحب النزعة الديمقراطية (الوصف للشيخ الظواهري) هو أضمن وآمن سبيل لبقاء مجد هذا المعهد بعيدًا عن الأذى الحزبي، وبعيدًا عن التبديل والتغيير، وبعيدًا عن الشئون السياسية وألاعيبها ودسائسها، فطلبوا أن يظل الأزهر في نظام الحكم الجديد تابعًا للملك.."

ولأن "الملك فؤاد" كان معروفًا بنزعاته غير الديمقراطية بعكس ظن "الشيخ الظواهري"؛ فقد كان حريصًا على أن تكون له سيطرة على مؤسسة هامة كالأزهر، يمكنه بتحريكها أن يضغط على المؤسسات الديمقراطية، ويسلب الوفد بالذات قوة ضاربة من قواته.. ومن هنا فقد أشار الملك "على لجنة الدستور بألا تتعرض لحقوقه في تعيين الرؤساء الدينيين، وأن يكون في الدستور الجديد ما يشير إلى أن حقوق الملك في تعيين هؤلاء الرؤساء تبقى له كما كانت.. وضغط الملك بشدة في هذا الاتجاه؛ وهو ما تحقق له عندما أحيل مشروع الدستور الذي أعدته لجنة الثلاثين على لجنة استشارية مسخته؛ إذ حذفت المادة التي تنص على أن الأمة مصدر السلطات، بدعوى أنها متضمنة في بقية المواد، وأضيفت مادة جديدة تقول: "لا يخل تطبيق هذا الدستور بالحقوق التي

يباشرها الملك بنفسه بصفته سيد البلاد، فيما يختص بالمعاهد الدينية العلمية الإسلامية، وبالأوقاف التي تديرها وزارة الأوقاف".

وقد استفز هذا التغيير معارضة كثيرين، وعلق "عبد العزيز فهمي باشا" على إضافة المادة في مقابل إلغاء النص على سيادة الأمة، فقال: "وهكذا ثبتت أصالة السيادة الدينية والدنيوية لملوك مصر دستوريًا، وقتلت أصالة سيادة الأمة دستوريًا، وساغ جعل الدستور منحة من الملك الأصيل السيادة إلى الأمة الأصيلة العبودية". ونتيجة لاتساع المعارضة؛ تغيرت المادة لتصبح: "ينظم القانون الطريقة التي يباشر بها الملك سلطته طبقًا للمبادئ المقررة بهذا الدستور فيما يختص بالمعاهد الدينية، وتعيين الرؤساء الدينيين، وبالأوقاف التي تديرها وزارة الأوقاف، وعلى العموم بالمسائل الخاصة بالأديان المسموح بها في البلاد.. وإن لم توضع أحكام تشريعية، تستمر مباشرة هذه السلطة طبقًا للقواعد والعادات المعمول بها الآن".

وهكذا انتقلت مؤسسة الأزهر من مركز للثورة إلى موضوع للصراع بين الحكومة الدستورية وبين الملك؛ وهي

معركة كانت في جوهرها صراعًا بين اتجاهين؛ اتجاه يـــرى أن الملك يملك ولا يحكم ويتولى سلطاته - كما هو الحال في جميع الأنظمة الدستورية الليبرالية - بواسطة وزرائه، وآخر يرى أن الملك يحكم ويملك بمنطق أنه ظل الله في الأرض.

وكان ذلك هو الفصل الأخير في الصراع بـــين العـــرش وممثلي الأمة حول السيطرة على الأزهر.

معركة دستورية ضارية

بدأ أول خلاف بين الملك والحكومة حول الأزهـــر علـــى عهد تولي سعد زغلول لرئاسة الوزارة الدستورية الأولـــى، ورشح الملك أربعة من كبار علماء الأزهر ليكونوا أعضـــاء معينين في مجلس الشيوخ، وكانت مسألة الشـــيوخ المعينـــين مثار خلاف بين "سعد زغلول" والملـــك؛ إذ كـــان مـــن رأي "سعد" أن حق الملك في التعيين حق دستوري، بمعنـــى أنـــه يمارس سلطته فيه بواسطة وزرائه، ومعنى هذا أن رئـــيس الوزراء يرشح، أما الملك فيعتمد، وكان الشيوخ الأربعة من الذين لم تطمئن إلى اتجاهاتهم السياسية وزارة ســـعد، وقـــد سويت المسألة كلها فيما بعد بالأخذ بوجهة نظر سعد، وأقرت

الترشيحات الأصلية بما فيهم العلماء الأربعة؛ كجزء من هذه التسوية الكلية..

وبصدور قانون الانتخاب متضمنًا النص على ضرورة أن يكون العالم المرشح عضوًا في هيئة كبار العلماء؛ انتهزتها الوزارة فرصة لإخراج عالمين من العلماء الأربعة الذين عينوا في مجلس الشيوخ؛ إذ لم يكونا عضوين بهيئة كبار العلماء..

وقد ردت السراي اللطمة لسعد زغلول سريعًا؛ إذ تحرك الأزهريون في عهد الوزارة، ورفعوا مجموعة من المطالب أحالها "سعد" للجنة خاصة لدراستها، والإشارة بما تراه فيها، وكان بعضها محل سخرية منه؛ فقد طالبوا مثلاً بإيفادهم إلى بعثات للتعلم في أوروبا.. وكان رد "سعد.": "إننا نوفد المهندسين لتعلم مهنتهم، والأطباء لنفس السبب، وأنتم تدرِّسون الدين الإسلامي، فإلى أين أبعثكم للتفقه فيه؟.. إلى الفاتيكان؟!" وسعت السراي للدس بين "سعد زغلول" وبين الأزهريين، فأعادت تذكيرهم بأن "سعد" هو صاحب فكرة إنشاء مدرسة القضاء الشرعي، التي سلبت منهم مناصب القضاء الشرعي، وكانت المدرسة قد ألغيت؛ فأشيع أن في

نية سعد إعادتها. وفي أوائل نوفمبر ١٩٢٤ بدأ طلاب الأزهر الإضراب، وأضرب طلاب المعاهد الدينية في الإسكندرية وطنطا وأسيوط، وقام المضربون في العاصمة بمظاهرة كبيرة في الشوارع هتفوا فيها هتافًا جديدًا وغريبًا هو: "لا رئيس إلا الملك"!

واستقال "سعد" من الوزارة ضغطًا على الملك، ثم عاد إثر قبول شروطه، لكن الوزارة لم تستكمل عمرها؛ إذ اغتيل السردار بعد أقل من يومين من "استقالة سعد من الاستقالة".

وفي فترة تولي "زيور" لرئاسة الوزارة، بدأ الأزهر حركة واسعة لتولي "الملك فؤاد" للخلافة، التي كانت قد سقطت في تركيا. وأخذ "حسن نشأت باشا" (وكيل الديوان الملكي) ينشر الفكرة سرًا، ويجتمع بالعلماء هناك، ثم بدأت تتكون لجان الخلافة، وكانت الفكرة في الأصل أن يجتمع علماء الأزهر الموجودون في القطر المصري، فينتخبون "الملك فؤاد" ويبايعونه فتتم له الخلافة، ولكن الرأي استقر على الدعوة لعقد مؤتمر إسلامي في القاهرة من جميع الدول الإسلامية للبحث في مسألة الخلافة من جميع النواحي؛ ولهذا أخذت

لجان الخلافة تروج للمؤتمر الذي حالت ظروف دون انعقاده..

وعند عودة الحياة الدستورية في سنة ١٩٢٧؛ ناقش برلمان الائتلاف ما جاء في الدستور بشأن تنظيم القانون لسلطة الملك في تعيين الرؤساء الدينيين، وانتهى بإصدار القانون رقم ١٥ لسنة ١٩٢٧ الذي ينص في مادته الأولى على أن "يكون استعمال السلطة التي للملك فيما يختص بالجامع الأزهر والمعاهد الدينية الأخرى بواسطة رئيس مجلس الوزراء، وعلى ذلك يكون تعيين شيخ الأزهر بأمر ملكي بناء على ما يعرضه رئيس مجلس الوزراء، كما تصدر بناء على عرضه الإرادات والأوامر الأخرى المنصوص عليها في قوانين هذه المعاهد".

ويلاحظ "الشيخ الظواهري" (الذي يعتبر رأيه انعكاسًا لرأي السراي) "نقطة هامة في الموضوع؛ هي أن تعيين شيخ الأزهر يكون بأمر ملكي وليس بمرسوم ملكي، فالمرسوم الملكي – حسب الدستور – هو الصك الملكي الكريم للأعمال الحكومية التي يتقدم بها مجلس الوزراء للملك ليمهرها بإمضائه، وفي هذه الحالة يكون مجلس الوزراء هو وحده

المسئول عنها، ولا يطلب من الملك تحمل مسئولية فيها؛ وإنما إمضاء الملك تتويجًا لها لتأخذ طريقها للتنفيذ، أما عن الأوامر الملكية؛ فإن الملك وحده هو المتصرف فيها، وليس لأحد أن يعترض عليها أو يعارض فيها".

من هنا فإن القانون – بتفسير "الشيخ الظواهري" – لم ينقل حقوق الملك بأجمعها في تعيين الرؤساء الدينيين إلى الحكومة؛ بل هو شارك رئيس الوزراء مع الملك في إجراءات التعيين، أو هو جعل حق الاختيار لرئيس الوزراء وحق الموافقة للملك، وظاهر أن كلا الحقين متمم للآخر".

وقد شهدت الفترة بين صدور هذا القانون، وحتى قيام الثورة؛ مجموعة من الصراعات الضارية بين السراي والوفد حول طبيعة الأزهر؛ هل هو مؤسسة تعليمية تتبع الوزارة وتشرف عليها، ويمارس الملك سلطاته بشأنها بواسطة وزرائه؟ وهو ما كانت تطالب به الوزارات الديمقراطية وخاصة الوفد، أم إنه سلطة موازية للسلطات، وتابعة للملك، وله هيمنة كاملة عليها..

وفي عام ١٩٢٨ في عهد وزارة الائتلاف التي كان يرأسها "مصطفى النحاس"؛ خلا منصب شيخ الأزهر بوفاة

"الشيخ أبو الفضل الجيزاوي"، ورشحت السراي الشيخ الظواهري ليحل محله، ورشحت الحكومة "الشيخ مصطفى المراغي"، وحدث خلاف شديد أدى إلى خلو منصب المشيخة لمدَّة عشرة أشهر، انتهت – مع إصرار النحاس على موقفه بتعيين الشيخ المراغي..

ووضع الشيخ المراغي مذكرة ضافية لإصلاح الأزهر، وبدأ يعد تطبيقًا لها قانونًا شاملاً للإصلاح في وزارة "محمد محمود"، التي قامت على أنقاض الائتلاف.. وكان النشاط السياسي بين طلاب الأزهر يسير سيره العادي؛ إذ كان يضم لجانًا للطلبة الوفديين، وأخرى لطلبة الأحرار الدستوريين، شأنه في ذلك شأن أي معهد تعليمي عادي. وأدركت السراي نتيجة لتغير الظروف السياسية أنها في المركز الذي يمكنها من استرجاع حقها في تعيين الرؤساء الدينيين، وطلب الملك صراحة إلغاء المادة الأولى من مشروع قانون الأزهر الذي وضعه الشيخ المراغي، وكانت تنص على الاعتراف بالقانون رقم ١٥ لسنة ١٩٢٧. ورفض الشيخ المراغي واستقال من المشيخة، وواكبت استقالته استقالة وزارة محمد محمود باشا.

وبرغم عدم رضى السراي عن القانون؛ فقد عين الشيخ الظواهري خلفًا للمراغي تطبيقًا له في عهد وزارة عدلي يكن. وتكشف المقابلة التي جرت بين الملك والشيخ الجديد عن نظرته للأزهر، واهتمامه به؛ إذ كان كما يقول الشيخ الظواهري: "حريصًا على أن يعرف كل شيء عن الأزهر والمعاهد الدينية، فقد كان جلالته يعتبر هذه الناحية من الأمور المصرية؛ الناحية الخاصة به، يديرها جلالته بدون وساطة أحد من وزرائه"، وبلغ من اهتمامه أنه كان يعرف المناصب الخالية في المعاهد الأزهرية الإقليمية.

وواكبت فترة نشاط "الشيخ الظواهري" في مشيخة الأزهر النظام الديكتاتوري الذي فرضه إسماعيل صدقي؛ وهي الفترة التي تصدى خلالها للعناصر المتطرفة من العلماء، ففصل حوالي سبعين عالمًا لأسباب سياسية.

ويقول "الشيخ أحمد حسن الباقوري"، الذي كان أحد زعماء ثورة الأزهر ضد "الشيخ الظواهري" في عام ١٩٣٥: "إن ثورة الأزهر على الشيخ كانت تعتمل في نفوس الأزهريين من أول عهده الذي اقترن بعهد "صدقي باشا" عام ١٩٣٠، فقد بدأ عهده بفصل سبعين عالمًا من كبار

علماء الأزهر؛ لأنهم أصدروا بيانًا ينقض بيان الشيخ الذي أذاعه تأييدًا لصدقي باشا وسياسته ضد إرادة الشعب بكل طبقاته من العمال والمثقفين".

ومن الأسباب التي حركت ثورة الأزهريين ضد الشيخ الظواهري أنه كما يقول الباقوري: "كان للشيخ جانب من التواضع لم يكن يطيقه الأزهريون. وأذكر أن الأهرام نشر لفضيلته صورة عام ١٩٣٢ وهو يستقبل صدقي في محطة القاهرة، وكان انحناؤه لمصافحة صدقي زائدًا على القدر المألوف؛ مما جعل طالبين من طلاب اللغة العربية يثوران ثورة عنيفة دفعتهما إلى خلع ملابسهما الأزهرية، مقسمين بالله ألا يعودا إلى هذا الزي الأزهري ما دام الشيخ باقيًا في منصبه".

وقد شملت ثورة الأزهر ضد الشيخ الظواهري جميع المعاهد الأزهرية – حتى معهد طنطا الذي كانت له من الشيخ رعاية خاصة باعتباره المعهد الذي تخرج منه – وواكبت بداية سقوط نظام إسماعيل صدقي، وانتهت بخروج الشيخ من منصبه، وتعيين الشيخ المراغي مرَّة

أخرى.. وقد ظل هذا الصراع بين الحكومة والسراي يـــدور في أفق الحياة السياسية المصرية، إلى أن قامت الثورة.

خاتمة: بعض الملاحظات العامة

ولا شك أن هذا الاستعراض الشديد العمومية، قـــد يفقـــد بعض القضايا الأساسية لدور مؤسســـة الأزهـــر الشـــريف أهميتها.. لكن من المهم أن نعي بعض الحقائق العامة:

أولها – أن الصراع بين السراي والوزارات الدســـتورية حول حق تعيين القيادة العليا له؛ كان في جوهره صراع بين تيارين؛ إذ لاشك في أن الوفد كان يسعى لإضـــفاء "الطـــابع العلماني" على مؤسسة الدولة؛ وكان ينظر للأزهر باعتبـــاره معهدًا تعليميًا؛ وليس باعتباره سلطة دينية؛ وهو مـــا كانـــت السراي تحرص عليه ليؤكد لها سلطتها الفردية.

وكانت تلك الفكرة تطوف بأذهان البعض، حتى إنه عنـــد تكريم "**الشيخ المراغي**" بمناسبة عودته للمشـــيخة، خطـــب رئيس لجنة الاحتفال بهذا المعنى، وعلق "الـــدكتور محمـــود عزمي" على هذا فقال إن الدين الإسلامي "**يتميز عن ســـائر الأديان بانعدام الوساطة بين العبد والرب، وأن رجاله إنمـــا هم مرشدون ومعلمون ليس غير، وقد خالفنا في هذا التقدير**

فضيلة رئيس لجنة الاحتفال الذي أبى إلا أن يعيد على الأسماع نغمة دخيلة على الإسلام ونظامه؛ هي نغمة الرياسة الدينية العليا، يريد أن يسندها لمشيخة الأزهر، وما مشيخة الأزهر وهيئة كبار العلماء إلا مجلس إدارة الجامعة الأزهرية التعليمية، يرأسها الشيخ الأكبر، كما يرأس مجلس إدارة الجامعة المصرية أستاذها الأعظم".

والواقع إن هذا لم يتحقق عمليًا إلا بعد تطوير الأزهر وتحويله إلى جامعة عصرية بقانون ١٩٦٠.

******إن حياة الأزهر التعليمية قد شهدت معركة ضارية بين أنصار الجمود ودعاة الحداثة والتقدم، الذين يسعون لتطوير نظام التعليم بالأزهر، بهدف تجاوز حالة الانفصال الثقافي في المجتمع؛ نتيجة لوجود نوعين منفصلين تمامًا من التعليم: أحدهما تعليم ديني، والآخر مدني.. والواقع إن جوهر هذا الصراع كان جزءًا من معركة المفكرين الليبراليين العقلانيين الساعين إلى ثقافة قومية موحدة وعصرية. وقد دافع الدكتور طه حسين عن هذه الفكرة في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر"، وفي مقال شهير له أثار ضجة كبرى، كتبه عام ١٩٥٥، يطالب فيه بتوحيد التعليم كله، كما وحد قضاء

الأحوال الشخصية في ذلك العام، وجعل الدراسات الإسلامية جزءًا من برامج كليات الآداب..

**قد واكب هذا أيضًا عدد من المعارك نشبت بسبب القلق الشديد الذي أحسه البعض على أثر التدخل المستمر من هيئة كبار العلماء في قضايا حرية الرأي والتعبير، فقد لاحظ كثيرون أن الهيئة قد دخلت هذه المعارك أحيانًا لحساب السراي بشكل مباشر، كما حدث في معركة كتاب "الإسلام وأصول الحكم"، ولم يكن لدى هؤلاء بالطبع اعتراض على أن تختلف الهيئة مع مؤلف أو مجتهد فيما يذهب إليه، ولكن المعركة التي نشبت حول سلطة الهيئة التي تعلو فوق السلطات الأخرى، وتشكل تهديدًا رسميًا لحريات التعبير والرأي..

ولم تكن كل هذه القضايا – التي لم نتناولها – سوى جزء من المعركة الوطنية ككل؛ كان للأزهر بمستوييه الأعلى والأدنى آراء واجتهادات، تصح حينًا وتخطئ أحيانًا.. لكنها كانت بالتأكيد جزءًا من معركة الشعب المصري المتصلة، لكي تكون مصر دولة ديمقراطية متحررة.

* "أعدت هذه الدراسة" لتكون ملفًا من الملفات التي كانت تعدها مجلة "الطليعة" القاهرية للنشر بها، حين كانت تصدر في منتصف السبعينيات، ولكن أسبابًا لم تذكر لي حالت دون نشرها، وقد ضاعت أصولها ما يقرب من عشر سنوات، إلى أن عثرت عليها لدى الزميل الصديق الأستاذ "وديع أمين"، فكان منطقيًا أن تكون أحد فصول هذا الكتاب، وهناك تنويعات أخرى على الأفكار الواردة في هذا النص في كتابين لي صدر أحدهما بعد ذلك؛ وهو "البرجوازية المصرية وأسلوب المفاوضة"، ويصدر الثاني قريبًا؛ وهو بعنوان "عبد الرحمن الجبرتي: الإنتلجنسيا المصرية في عصر القومية".

بعض المراجع:

- مؤلفات عبد الرحمن الرافعي.
- مؤلفات الجبرتي.
- تاريخ الإصلاح في الأزهر لعبد المتعال الصعيدي.
- الجامع الأزهر لعبد الله عنان.
- الأزهر لعبد الحميد يونس وعثمان توفيق.
- "التاريخ السري لاحتلال إنجلترا لمصر" لبلنت.
- "تاريخ الأزهر في ألف عام" لسنية قراعة.
- "الأيام"، و"مستقبل الثقافة في مصر" لطه حسين.

- "سندباد في رحلة الحياة" لحسين فوزي.
- "الأزهر في ألف عام" لعبد المنعم خفاجي.
- "من آثار مصطفى عبد الرازق: بونابرت في مصر" لـــ "ج. ك. هيرولد.
- "خبايا سياسية" لـــ "د. محمود عزمي".
- "مذكرات في السياسة المصرية" لـــ"د. هيكل.
- الأزهـــر والسياســـة: مـــذكرات الشـــيخ الأحمـــدي الظواهري.

الإخوان المسلمون.. مأساة الماضي.. ومشكلة المستقبل

تعاني **مدرسة التاريخ العربي المعاصر** من ظواهر عديدة، تولدت من ظروف التغير العنيف الذي شهدته الأمة العربية خلال العقود التي بدأت مع الحرب العالمية الثانية؛ فقد كانت سنوات الحرب مرحلة مخاض عنيف، انتهت بأن انبعثت في معظم أقطارها حلقات جديدة من ثورة التحرر الوطني؛ سعيًا وراء إنهاء التبعية للاستعمار الغربي، ونشدانًا لوحدتها القومية، وتحطيمًا لبقايا العلاقات القبلية والإقطاعية التي كانت تكبل حركتها في اتجاه التنمية الاقتصادية والاجتماعية. **وبدرجة ما** حققت تلك الثورات بعض ما نشأت وتحركت من أجله، فاستمر بعضها بينما انتكس معظمها، ولعب العسكريون العرب دورًا بارزًا في قيادتها، وتركوا بصماتهم سلبًا وإيجابًا على تلك المرحلة من تاريخ أمتنا.

بعض ما تعانيه مدرسة التاريخ العربي المعاصر نتيجة لتلك الظروف؛ ذلك الخلط – جهلاً أو غرضًا – بين "**التأريخ**" و"**السياسة**"، بشكل أفسد كليهما، وأخضع التاريخ كعلم لمتطلبات السياسة بأكثر صورها آنية وضيق أفق، وهكذا خضعت الأجيال الجديدة لعملية "غسل المخ التاريخي"، التي تمحو الماضي لحساب الحاضر.

وربما كانت أكثر دوافع هذا الموقف إشراقًا، تلك الرغبة في تقطيع روابط الأمة بماضٍ ظن هؤلاء أنه لم يكن يحمل سوى التبعية للاستعمار، والتخلف المزري على كل الأصعدة الاجتماعية والفكرية، ويمثل نقده بعنف وشراسة من وجهة نظرهم وسيلة لتلوي الأمة كشحها عنه، وتمضي في طريق أكثر استنارة وتقدمًا واستقلالاً.

ولأن الطريق إلى جهنم مفروش بالنيات الطيبة، فإن تلك النظرة قد خلقت رد فعل أكثر منها مراهقة، فالسلفيون الذين كانوا يرون في الماضي بعض إشراق وكثير ظلام؛ قد استفزهم تجاهل هؤلاء للتراث بأكمله، وتحيزهم ولا موضوعيتهم، فرفضوا – كرد فعل – الحاضر وازدروه، وتعصبوا للماضي تعصبًا يعمي عن الرؤية الموضوعية،

وأصبح كل "السلف" عندهم "صالحًا"، وكل "الخلف" عنـــدهم "طالحًا"، بل إن تلك النية الطيبة لم تقدهم فحسب إلى جهـــنم "التراجعية" التي تتمثل في يوتوبيا ماضيوية تـــرفض العقـــل والمنطق، ومصلحة الأمة والوطن؛ ولكنها أيضًا زادت مـــن **سطحية بعض التقدميين فكريًا**؛ فعجزوا عن قيادة التقدم فـــي خطى تستند إلى فهم الواقع النوعي الخاص لتاريخ أمتنا.

ولا خطأ في القول بأن **خطرًا ما حقًا قد أصـــاب عقلنـــا الجمعي نتيجة لتلك الظاهرة**؛ بحيث افتقـــد إلـــى "**الحاســـة النقدية**" تجاه ما يدفع إليه من حقائق السياســـة ونظرياتهـــا، واستدرج إلى متاهة لم يعد البعض يـــرى معهـــا أن هنـــاك **حقيقة موضوعية على الإطلاق**؛ فاليوم يكذب الأمس، والغد سيكذب اليوم.. وهكذا درنا في حلقة مفرغة، وأسلم آخـــرون عقولهم – يأسًا أو عجـــزًا – لأجهـــزة الإعـــلام والدعايـــة، يصدقون كل ما تسوقه إليهم، وفيه الكذب صريحًا وقبيحًـــا، فإذا أنكرته تلك الأجهزة قبل صياح الـــديك.. أنكـــروه هـــم بعدها!!

وتلك فيما أظن أخطر ظواهر الفكر العربـــي المعاصـــر، وأكثرها إضرارًا بحيوية الأمة وفاعلية الشعب؛ لأنها تضرب

في الصميم" الوعي الاجتماعي"، ذلك الذي بدونه لا تحقق الجماهير هدفها في امتلاك مصيرها، والسيطرة على مقدراتها.

وبعض ما يُكَوِّن تلك "الحاسة النقدية" أن نستنقذ "التاريخ" من ذلك التناول الدعائي والديماجوجي، الذي صار من تقاليدنا العربية المعاصرة، يثير اشمئزاز العالم المتحضر، عندما يرانا نسعى لتأييد وجهة نظرنا؛ استنادًا إلى حقائق مكذوبة بعلمنا أو صنعنا، أو تواطئنا بالصمت.

و"**التاريخ**" علم يخضع لكل ما تخضع له العلوم من شرائط وعلامات، هدفه البحث عن الحقيقة في أنقى صورها، بقدر ما هو متاح من معطيات تساعد في الوصول إليها، والمؤرخ يقوم بعمل "معملي" محض؛ يجمع الحقائق من الوثائق والمذكرات والأوراق الرسمية، وشهادات الأحياء، ويخضع كل ذلك لعملية تجمع المتشابه وتقارن بين الروايات، وتعتمد بعضها، وتطرح الآخر جانبًا.

والإعلاميون ممن يخطلون بين العلم والسياسة، لا يعنون كثيرًا بعلمية التاريخ أو معمليته؛ إنهم يعتمدون عادة من الروايات ما يخدم أهدافهم السياسية الآنية، أو أهداف من

يعملون لحسابهم، فإذا لم يجدوا تلك الروايات التي تخدمهم فلا بأس عندهم بتزويرها!

وعلى الجانب الآخر فقد خضع الأكاديميون للرذيلة التي لا ينجو منها إلا القلائل؛ رذيلة" ضيق الأفق"، فجاءت معظم إسهاماتهم مجرد قدرة مذهلة على حشد كمية مهولة من التفصيلات التي لا تنسجم في أي مسار، أو تخضع لأي مفهوم كُلِّي وشامل، دون أن يدركوا أن هذا "التجميع" المفتقر تمامًا لأي تنظير، "يؤدي نفس الدور الديماجوجي، فالتاريخ هنا لم يعد علمًا لفهم الماضي والتأثير في الحاضر، وامتلاك المستقبل؛ ولكنه أصبح مجرد حواديت وحكايات يتسلى بها الناس، ولا يضرهم كثيرًا ألا يعرفونها.

ولا يعني ضيق أفق بعض الأكاديميين أن نطرح جانبًا "أدوات البحث" التي يستخدمونها، أو أن نزدريها، ولكن الوعي بأن تلك الأدوات لا تعمل بمعزل عن المنهج أو الرؤية الكلية؛ هو السبيل للوصول إلى تاريخ حقيقي، فخطأ الاعتماد على "التجميع" دون "التنظير" لا يقل فداحة عن العكس.

وإذا كان صحيحًا أن كل موقف منهجي هو في النهاية موقف سياسي؛ فإن هناك فرقًا بين الانتماء لمنهج أو أيديولوجية، وبين اعتماد آراء حزبية أو حلقية، وخاصة في عالمنا العربي الذي اختلطت الحزبية فيه برواسب قبلية شديدة الوطأة .

ظاهرة تاريخية وسياسية:

لا خلاف في أن الإخوان المسلمين، واحدة من أهم الحركات السياسية في تاريخ أمتنا العربية، ولعبت دورًا مؤثرًا بالسلب والإيجاب في تطوره السياسي والاجتماعي والفكري؛ منذ نشأت في عام ١٩٢٨ وحتى الآن. وخلال ربع القرن المنصرم؛ دخل الإخوان المسلمون في مجموعة من الصراعات السياسية مع أنظمة الحكم العربية التي تولدت عقب الحرب العالمية الثانية؛ وهو ما انتهى بها- بسبب ظروف معقدة – إلى صدامات دموية قلصت وجودهم المعلن، وألقت عليهم ستارًا من الصمت الثقيل، اللهم إلا من أقوال أعدائهم ومخالفيهم في الرأي.

وفضلاً عن أن هذا الستار من الصمت كان تجاهلاً لواقع ظل **قائمًا وقويًا** لسنوات طويلة، وظلت له امتداداته في أسوأ

الظروف التي مرت بهم، فإن كثيرًا مما هو باطل قاله خصوم الإخوان فيهم؛ وهو ما ولد بالتالي رد فعل معاكس، فلم يقولوا هم في أنفسهم، ولم يقل فيهم كثيرون ممن يتعاطفون بالفطرة مع من يعتقدون أنه مظلوم؛ إلا كل ما هو خير.. بل إن إمكانيات **التفاعل السلمي** بين الإخوان المسلمين وبين نظائرهم وأندادهم من القوى السياسية العربية؛ قد أصبحت بالصدام أو بحاجز الصمت مستحيلة، وعكست نفسها بالسلب على الجميع، فالتواجد "الواقعي" للإخوان أصبح منكورًا رغم واقعيته، ولم يلتفت كثيرون مع هذا الإنكار إلى ضرورة الحوار معهم. أما بالنسبة للإخوان أنفسهم؛ فإن التقوقع على الذات واجترار مشاعر الانتقام والعزلة في السجون؛ قد حال بينهم وبين تجديد فكرهم ليتلاءم مع واقع تغير بالفعل، وأصبح ينشد بحثًا عقليًا وسياسيًا خلاقًا لكل من يريد أن يعيش على خريطة الواقع السياسي العربي.

ويزيد من أهمية وضرورة الحوار العلمي حول الإخوان المسلمين، أنه أصبح من الثابت الآن أنهم في مصر يلحون في العودة للعمل السياسي إن لم يكونوا قد بدأوه فعلاً، في مناخ تنشط فيه كل القوى السياسية في مصر، مطالبة بحقها

في العمل السياسي واستقلالها التنظيمي والأيديولوجي، ومعنى هذا أن الإخوان المسلمين ليسوا ظاهرة "تاريخية" تنتمي للماضي، ولكنهم أيضًا ظاهرة "سياسية" تنشط في"الحاضر"، وتؤثر فيه. ومن هنا كان ضروريًا أن يُكسر حاجز الصمت الذي أحاط بهم (وهو ما حدث بالفعل)، فهم الآن يتكلمون عبر تجمعات شرعية ونصف شرعية، وعبر منابر فكرية متعددة، كما أصبح من المتاح الآن أن يتكلم الآخرون عن تاريخهم وعن واقعهم، **خاصة هؤلاء الذين مع خصومتهم لهم قد تعففوا عن الكلام عنهم بسوء، يوم أن كانوا عاجزين عن الرد أو الدفاع تجاه خصومهم؛ وهو ما لم يتعفف عنه كثير من الإخوان.**

وحرصًا على أن يكون التناول أقرب ما يكون إلى العلم في تنزهه وحيدته؛ جاء اختيار هذا الكتاب الذي ألفه الدكتور ريتشارد. ب. ميتشل في الأساس كرسالة لنيل درجة الدكتوراة في التاريخ الحديث من جامعة برنستون الأمريكية عام ١٩٦٠، وصدرت طبعته الأولى في كتاب بعنوان: "The Society of Muslem Brother؛ وهي الطبعة التي تختلف عن الرسالة الأصلية – استنادًا لما يذكره المؤلف في

مقدمته – بعض الشيء؛ إذ حذف بعض ما ورد بالرسالة، وبعض ملاحقها المتضمنة للنصوص الكاملة للوثائق، بما لم ير له داعيًا خارج حدود البحوث الأكاديمية.

والكتاب الأصلي يتضمن ثلاثة أجزاء في مجلد واحد، يعرض الأول لتاريخ الجماعة، بينما يعرض الثاني للجانب الأيديولوجي، ويخصص الثالث لدراسة نظم الجماعة وهيكلها التنظيمي.

وينتمي "د. ميتشل" إلى أصول عربية؛ إذ كان والده فلاحًا لبنانيًا من وادي البقاع قبل أن يهاجر إلى أمريكا سنة ١٨٩٨؛ حيث أقام هناك، وتجنس بالجنسية الأمريكية التي حملها أبناؤه الاثنا عشر، الذين كان "ريتشارد" أصغرهم. وقد درس دكتور "ريتشارد" في المدارس الأمريكية، والتحق خلال الحرب العالمية الثانية بالبحرية الأمريكية، وبعد تسريحه استأنف دراسته، وبتأثيرات أصوله العربية انتقل من الاهتمام بالتاريخ الأوروبي والأمريكي إلى دراسة التاريخ الإسلامي وتاريخ الشرق الأوسط.

وكأثر من آثار تواجد المؤرخ العربي المعروف "**فيليب حتى**" في أمريكا (التي هاجر إليها من لبنان عام ١٩٢٠) بدأ

الاهتمام تدريجيًا في الجامعات الأمريكية بدراسة التاريخ العربي والإسلامي، وحتى مشارف الخمسينيات كانت جامعة "برنستون الأمريكية" هي الجامعة الوحيدة التي تهتم بدراسة التاريخ العربي، ونتيجة لاهتمامها بذلك الجانب التحق بها "د. ميتشل"، وما لبث أن زار مصر لأول مرة عام ١٩٥١، فبقي بها عامًا واحدًا درس خلاله اللغة العربية، ولفتت نظره الظواهر السياسية المتفجرة في مصر أيامها، بعد إلغاء معاهدة ١٩٣٦، وبدء الكفاح المسلح في منطقة القنال. ولأنه كان يُعتبر آنذاك يساريًا، فقد كان يفكر في القيام بدراسة عن **الحركة العمالية في مصر**. ومع أنه اهتم بالإخوان المسلمين الذين كانت أصداء ما تعرضوا له في عام ١٩٤٨ ما تزال قريبة العهد؛ إلا أنه لم يفكر آنذاك في القيام بدراسة عنهم؛ باعتبارهم – كما قال – حركة سياسية دينية رجعية، ثم ما لبث التفكير في دراسة التيار السلفي عند "رشيد رضا" أن قاده إلى وضع أساس بحثه عن الإخوان المسلمين، خاصة وأنه في زيارته الثانية لمصر قد شاهد بعض فصول التوتر الذي وقع بين الإخوان المسلمين وحكومة الثورة؛ وهو التوتر الذي انتهى بصدام ١٩٥٤ الدموي الطابع.

وكان منطقيًا أن تؤهل المؤلف دراسته للعمل **بالسلك الدبلوماسي الأمريكي**، فعمل قائمًا بالأعمال في السفارة الأمريكية باليمن الشمالي خلال السنوات التي سبقت ثورة ١٩٦٢، كما شغل أيضًا نفس المنصب في الكويت، وقد استقر الآن (١٩٧٧) في منصب **أستاذ التاريخ المصري والعربي الحديث بجامعة ميتشجان.**

ولا جدال في أن د. ميتشل ينتمي إلى منهج المدرسة الأمريكية في النظر إلى الظواهر التي يدرسها؛ وهو نفسه لا يخفي أن هذا الاهتمام بالتاريخ العربي والإسلامي هو جزء من السياسة الأمريكية العليا، فبالإضافة إلى الاهتمام بالتاريخ العربي والإسلامي؛ هناك قرار الكونجرس الأمريكي بتشجيع دراسة اللغات، فضلاً عن برنامج التعليم من أجل الدفاع القومي؛ وهو برنامج لاستخدام العلم والتعليم في الدفاع عن الولايات المتحدة الأمريكية؛ وذلك بدراسة لغات وتاريخ الدول الإفريقية والآسيوية والشرق الأوسط، وهي كلها برامج تدفع الحكومة الأمريكية للجامعات الاعتمادات المالية اللازمة لتمويلها، وتشجع على إنجازها منذ بداية الخمسينيات عندما بدأت ملامح السياسة الأمريكية، التي

كانت ترمي إلى الحلول محل دول الاستعمار القديم في منطقة الشرق الأوسط.

وتنتشر مثل تلك المراكز العلمية بوفرة في العديد من الدول الأوروبية والاشتراكية أيضًا، بل إن **هناك اهتمامًا إسرائيليًا واسعًا بشئون المنطقة، يقدم جهدًا علميًا يستحق الالتفات والتقييم** (يعتبر كتاب جبريل باير، الأستاذ بالجامعة العبرية بالقدس المحتلة، عن تاريخ ملكية الأرض الزراعية في مصر؛ واحدًا من أفضل وأهم المراجع في موضوعه). **ومن الطبيعي أن الهدف النهائي للتشجيع الرسمي على إعداد تلك الدراسات عن أمتنا العربية هو التوصل إلى حقائق يمكن على أساسها لمن يتخذون القرار السياسي أن يبنونه على أسس واقعية.. وليس بالضرورة أن يكون هذا القرار لصالح مطامحنا القومية والوطنية، كما أنه ليس من النادر أن يكون إعداد تلك الدراسات ستارًا للتجسس، أو جزءًا من جهد يهدف للحصول على بيانات تفيد في رسم خطط الدعاية التي تخدم السياسات الاستعمارية.**

ومع وضع تلك **المحاذير** كلها في الاعتبار، يبقى جانب إيجابي يفرض ترجمة تلك الأعمال وتقديمها للقارئ العربي؛ وهنا يبرز اعتباران هامان:

إن الأدوات المستخدمة في البحث تكون عادة مرهفة بحكم المناخ العلمي الأكثر صحة الذي يحيط بها، وبحكم توفر العديد من الوثائق؛ وهو ما يعطيها ميزة تقديم حقائق كثيرة تعرض في صورة معاصرة، بعيدًا عن المبالغات التي يضفيها أصحاب الشأن على شئونهم، وفي هذا الصدد فنحن أكثر من غيرنا حاجة إلى قراءتها، **والقراءة لا تعني دائمًا أن نصدق كل ما نقرأه أو ألا نخضعه للمناقشة.

إن **وجهة النظر النابعة عن بيئة مختلفة، ومناخ فكري مختلف في تناول ظواهر حياتنا؛ تستحق اهتمامًا في فهمها؛ لأنها تساعدنا على فهم أنفسنا، وفهم الآخرين، كما تساعدنا إذا شئنا أن نصحح لهم ما قد نراه خطأ في تحليل وتفسير ظواهر حياتنا.

والمنهج العام الذي تستند إليه دراسة د. ميتشيل لا ينفصل عن رؤيته الحالية لظواهر الحياة السياسية والفكرية في عالمنا العربي؛ تلك الرؤية التي تنظر إلى ظواهر التاريخ

العربي كلها من **منظور النجاح في صياغة دولة قومية، على النمط الذي حققت به المجتمعات الأوروبية ثوراتها القومية منذ بدأ عصر التنوير الأوربي يقاوم ظلمات القرون الوسطى.**

وعنده أن مصر منذ بداية القرن الحالي تشهد صراعًا بين أيديولوجيات ثلاث؛ هي: الفرعونية، والعروبة (وتشمل الدعوة للجامعة الإسلامية)، والتغريبية. ولأنه يقف مع الأيديولوجية الأخيرة؛ فهو يرى أن الدول الإسلامية لا تستطيع **أن تنهل من التكنولوجيا الغربية دون أبنية ومؤسسات تستند إلى الرؤية الغربية للحياة؛ أي دون الرأسمالية كنظام اقتصادي، والليبرالية** كأيديولوجية. ومقياس النظر إلى الحركات الإسلامية الحديثة عند تلك المدرسة؛ هو مقدار تجاذبها أو تنافرها مع **الأيديولوجية الغربية**. وربما يعود الاهتمام بالإخوان المسلمين عند القائلين بهذا إلى تصنيفهم لها باعتبارها دعوة إسلامية تجديدية، تساهم في قيادة العقل الإسلامي إلى حيث يصبح أقرب ما يكون إلى الليبرالية؛ وهو قياس به بعض صواب، وكثير من خطأ، يتصورها شبيهة بدعوة الإصلاح الديني التي نشأت

في أوروبا في القرن السادس عشر كتمهيد لثوراته البرجوازية، ذلك الإصلاح الذي أدى إلى "**تحرير الفرد من سلطة الكنيسة، وساعد على تحويل اهتمامه من المشاكل الأخروية إلى المشاغل الدنيوية، وصور له المجد الدنيوي والثروة الشخصية – كما فعل كلفن – كصورة من صور اختيار الله للإنسان، فأحل بذلك خلقية دينية جديدة، يعتبرها الباحثون الغربيون خلقية الرأسمالية الحديثة، ويؤكدون أنه لولاها لما عرف الغرب الانطلاق الإنمائي التي شق بها طريق التقدم للإنسان الحديث**".

"**وأفضى هذا الإصلاح إلى فصل الدين عن الدولة فصلاً تتفاوت درجاته في مختلف الدول الغربية، ولكنه يتفق فيها كلها على إعلان سلطان العقل الإنساني، وسيادة التجربة الإنسانية في ميدان النشاط الاجتماعي الإنساني بمختلف صوره السياسية والاقتصادية والاجتماعية؛ ولذلك تضطرد الثورة الإنمائية في هذه الدول بدون أن يعوقها التدين، الذي تحول لشأن فردي خاص، بل إن القيم والفضائل التي حركها الإصلاح الكالفيني (كالحرية الفردية، وروح الكسب، وروح المغامرة، وروح الادخار) تعتبر حوافز للإنماء، إلى حد**

يحمل الباحثين على التساؤل عما إذا كان على الفرد أن يصبح كالفينيًا ليصبح إنمائيًا، أو ليصير تحديثيًا".. (**د. حسن صعب: تحديث العقل** العربي، ط ٢، ص ٨٣ / ٨٤، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٢).

ومع أن الإخوان المسلمين فيما يزعمون لأنفسهم دعوة تحديثية، نشأت لتجديد الإسلام؛ فإنهم على عكس ما قد يكون تصوره د. ميتشيل عندما بدأ دراسته؛ لم يتزعموا الدعوة إلى علمانية، ولم يتبنوا تحديثًا، والقياس بين دعوتهم وبين التجديد المسيحي قياس يفتقد لشروط القياس بالمفهوم الإسلامي؛ وهي اتحاد العلة، أو تشابه السبب.

وفي ظننا أن ما يفسر هذا هو التنبيه لعلّة ظهور التجديد في المسيحية والإسلام، مع وضع الاختلاف في الظروف موضع الاعتبار، فمن جانب هناك خلاف واضح بين العقيدتين **في رؤيتهما لظواهر الحياة، وفي تأثيرهما على المؤمنين بكل منهما،** لعل أبرز ملامحه – فيما يتعلق بموضوعنا – **أن الإسلام مع كونه جاء بتنظيم أكثر شمولاً لحياة الإنسان في جوانبها الاقتصادية والاجتماعية؛ لم يفرض على المسلمين إلا أن يكونوا فاعلين في العالم**

الدنيوي، فلم يعرفوا أي شكل من أشكال العزوف عن الكسب أو السعي للربح؛ وهي المبررات التي أدت إلى الصدام بين الكنيسة وبين البرجوازية الأوروبية في فترة صعودها.

وهذا الخلاف الواضح، أثَّر في الداعين إلى التجديد الإسلامي، الذين لم **يجدوا أمامهم مبررات ملحة لصدام كالذي حدث في أوروبا؛ بل لم يجدوا رغبة في تحديث الفكر الديني وعصرنته، ولم ينتبهوا إلى أن باب الاجتهاد الإسلامي قد أغلق منذ خمسة قرون**، بعد أن أعطى ثمارًا يحق للمسلمين منهم بالذات أن يتيهوا بها على الدنيا طوال القرون السبعة التي استمر هذا الباب فيها مفتوحًا بين القرنين السابع والرابع عشر الميلاديين.

هنا يبرز **العامل الآخر** الأكثر أهمية في الحيلولة دون تحقيق ما ظن د. ميتشيل أن الإخوان المسلمين قادرون عليه؛ **وهو ضعف البرجوازية المصرية**، التي كان يمكن أن تستند إلى دعوة تجديد تطلق حرية العقل والبحث والاجتهاد، وتصوغ في أرقى صورها لدى أفضل المجددين الإسلاميين؛ روحًا إسلامية جديدة، تسمح للإسلام بأن **يستسيغ كل ما هو**

طبيعي؛ أي كل ما هو علمي وجديد، وأن يظل مع ذلك مُعبِّرا تعبيرًا ذا معنى؛ أي تعبيرًا له تأثير في الإنسان وسلوكه عما هو ما قبل الطبيعة وما بعدها، وهذا الالتقاء في الدين بين ما هو طبيعي وبين ما هو "ما بعد طبيعي"؛ هو أيضًا لقاء ما بين الضرورة والحرية؛ وهو التقاء ديالكتيكي بين الطبيعة والله، الطبيعة ضرورة ونظام وصيرورة، والله حرية وخلق وكينونة، وبقدر ما يستمر الالتقاء بين الضرورة والحرية، بقدر ما يظل معبرًا عما هو صائر، وبقدر ما يتجدد في الدين أو خلاله هذا الالتقاء؛ بقدر ما يبقى قاعدة الحوار اللانهائي بين الله والإنسان (د. حسن صعب: المرجع السابق، الصفحة ٩١ – ٩٢). ويهمنا أن نشير هنا إلى الأهمية البالغة لكتاب د. حسن صعب المذكور، الذي يعد واحدًا من أهم وأخطر الكتب العربية في السنوات العشر الأخيرة، وينطبق نفس الرأي على كتابه: "الإسلام تجاه تحديات الحياة العصرية، دار الآداب، بيروت ١٩٦٤).

هذه البرجوازية العربية الكسيحة طرحت مدرسة في التجديد الإسلامي كسيحة مثلها، وبرغم النقنقة المستمرة بشعارات الإسلام، فإن العجز عن صياغة اجتهاد إسلامي

فعال قد وضع الإسلام – كما يقدمه السلفيون والرجعيون والمشعوذون والكهنة، وخدام كل حكومة – ضد منهج البحث العلمي القائم على الملاحظة **والاستقراء أو التجريب. وعندما تواجه بعض هؤلاء** بما يستفزهم من ظواهر التخلف؛ كالتدهور الأخلاقي، والفساد السياسي؛ ينصبون المحارق، أو يمارسون الاغتيال، بينما يصبح الإرهاب العقلي صلاتهم اليومية السادسة. **في حين أن الاجتهاد الإسلامي الحقيقي هو الذي بنى حضارة الإسلام الزاهرة حتى القرن الرابع عشر**، بالتفاعل مع حضارة العالم، وعطائه العقلي، وبالحرية بلا حدود.

إن "الدكتور ميتشيل" على حق عندما يرى أن "محمد عبده" أفضل من "رشيد رضا"؛ لأن الأخير انحرف إلى الرجعية، "وطه حسين" و"أحمد أمين" ود. محمد حسين هيكل، وعلي عبد الرازق، وخالد محمد خالد (في أعمالهم الأساسية) أفضل من الاثنين، بينما يزداد اهتمامه واهتمام الأوروبيين عامة بكمال أتاتورك، الذي يعتبرونه أهم مسلم في الدنيا؛ لأنه أصلح الإسلام. لكن حق "الدكتور ميتشيل" هو الباطل الكلي في رأي الإخوان المسلمين. إن "علي عبد الرازق " قد

وقع عندهم شهادة ردته عن الإسلام بكتاب "الإسلام وأصول الحكم"؛ لأنه رأى أن الخلافة ليست أصلاً من أصول الإسلام، وأهم مسلم في الدنيا في نظره (كمال أتاتورك) هو الكفر مجسدًا؛ لأنه ألغى الخلافة نهائيًا.. وبدرجة أو بأخرى انطبق القول على الآخرين؛ طه حسين (الشعر الجاهلي، ومستقبل الثقافة في مصر. راجع وجهة نظر متكاملة في طه حسين في كتاب يحمل وجهة نظر الإخوان المسلمين؛ هو: طه حسين حياته وفكره في ميزان الإسلام: أنور الجندي، دار الاعتصام بالقاهرة، ١٩٧٧)، وأحمد أمين (ضحى الإسلام)، وخالد محمد خالد (من هنا نبدأ. وراجع طبعاته الأولى؛ حيث تجد المبررات التي صودر على أساسها الكتاب قبل أن يفرج عنه القضاء)، وكل داعية للعلمانية أو القومية عندهم دسيسة صليبية (راجع تأريخًا للفكر العربي يتبنى وجهة النظر تلك في كتاب د. محمد كامل حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب العربي الحديث، جزءان، منشأة المعارف بالإسكندرية، عام ١٩٦٠).

والرؤية الغربية السائدة، والتي تذهب إلى أن الصراع بين الأيديولوجيات الفرعونية العروبية (وتتضمن الإسلامية)

والتغريبية هو محور حركة التطور العربي الحديث بالـذات في مصر؛ تبدو من الناحية الظاهرية صحيحة.. ولكن **الخلل يكمن في أنها تتجاهل الأسس الاجتماعية، التي تولدت عنها تلك الأيديولوجيات؛ مما يمكن أن يقود لفهم ناقص أو مغلوط لتلك الظواهر في منشأها وتطورها، وفي آفاق المستقبل أمامها.**

لقد نشأت تلك الدعوات كلها مع **نمو الحركة السياسية للبرجوازية القومية في مصر** وفي أقطار عربية أخرى، التي انتهت بتحقيق درجة أو أخرى من الاستقلال القومي للأقطار العربية، مهد لها وتولد عنها ذلك البحث الدءوب عن أيديولوجية قومية. ومعنى هذا أن تلك الدعوات كلها قد نشأت تعبيرًا عن التطور الاقتصادي والصعود السياسي للبرجوازية وحلفائها، وفي ظل السعي الذي تقوم به أي برجوازية للاستيلاء على سوقها القومية وتوحيدها، وفي حين أن العناصر الأكثر وعيًا **قد صاغت رؤية قومية** – بالمفهوم البرجوازي لها – فإن العناصر الأقل وعيًا لم تستطع أن **تمد بصرها إلى طبيعة التكامل بين البنية الأيديولوجية لأي نظام**، وبين مصالح الطبقة التي تسوده أو تقوده خطوة إلى

الأمام؛ فالقومية والعلمانية والديمقراطية كمفاهيم للتصور الليبرالي للكون شرائط لا بديل عنها لحماية مصالح البرجوازية المحلية، التي كانت صاعدة آنذاك. وبينما عجزت المدرسة الإسلامية عن صياغة اجتهاد إسلامي فعال يلائم صعود البرجوازية، ويفتح باب الاجتهاد على مصراعيه؛ فإنها قد أبدت دائمًا حماسها للأساس الطبقي لبقاء البرجوازية، لكن هذا الحماس لم يمنعها من مخاصمة الشعارات الفكرية والسياسية للبرجوازية الصاعدة، وبسبب تدني وعيهم لم يتنبهوا إلى أن **ضرب الشعارات يمكن أن يضرب تلك المصالح**، وهكذا وقعوا بين شقي رحى.. فهم قد **قبلوا الأساس المادي للنظام الاجتماعي (الرأسمالية** كنظام اقتصادي متكامل يسعى إلى الربح ويطبق قانون الثمن) بينما رفضوا **المؤسسات السياسية والاقتصادية، والمقولات الأيديولوجية المعبرة عن هذا الأساس الاقتصادي** (الأحزاب، والبرلمان، والدستور، والبنوك، وحرية العقيدة، وحرية المرأة، والدولة الموحدة، التي تساوي بين أبنائها في حقوق المواطنة**)**، متناسين أو متجاهلين أنه حيث هناك إقرار

بحرية التملك وحرية المنافسة على السوق، فلا بد من تواجد كافة الشرائط الأخرى.

إننا نمشي بالقطع إلى الخلف، وتلك مأساة كل فكر **لا تحمله جناحًا طبقة قوية وفتية**، لا طبقة هجين تربت في حجر الإمبريالية العالمية، وإلا ما انتهى فكر محمد عبده إلى رشيد رضا، ثم إلى الإخوان المسلمين، الذين انتهوا **بأفكار سيد قطب**؛ حيث وقف التجديد الإسلامي يلفظ أنفاسه. فنحن أمام حكم بجاهليتنا كلنا، بشرقنا وغربنا، بماركسيتنا ورأسماليتنا؛ جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كل ما حولنا جاهلية؛ تصورات الناس وعقائدهم، وعاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى ما نحسبه ثقافة ومراجع إسلامية، وفلسفة وتفكيرًا إسلاميًا؛ هو كذلك من صنع هذه الجاهلية (سيد قطب: معالم على الطريق، ط ١، مكتبة وهبة، ٦٤، ص ٢١).

والمبرر الرئيسي لهذا الحكم هو "الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية؛ وهي الحاكمية. إنها تسند الحاكمية إلى البشر، فتجعل بعضهم

لبعض أربابًا.. لا في الصورة البدائية الساذجة التي عرفتها **الجاهلية الأولى.. ولكن في صورة ادعاء حق، ووضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع** بمعزل عن منهج الله للحياة، وفيما أذن الله" (**المصدر نفسه، ص ٩**). "**وإذن لا بد من تحطيم وتدمير** تلك الجاهلية بإزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر، وعبودية الإنسان للإنسان" (ص ٨٧). وإذا كان **البيان** يواجه العقائد والتصورات، فإن الحركة تواجه العقبات المادية الأخرى، وفي مقدمتها السلطان السياسي القائم على العوامل الاعتقادية والتصورية، والعنصرية والطبقية، والاجتماعية والاقتصادية المعقدة المتشابكة (ص ٨٤). والعمل الانقلابي كما يتصوره "سيد قطب" ليس عملاً يقوم على "الوعي"، فعنده أنه من السذاجة: "أن يتصور الإنسان دعوة تعلن تحرير الإنسان من نوع الإنسان في الأرض.. كل الأرض، ثم تقف أمام هذه العقبات تجاهد باللسان والبيان". إنه يعتمد الوعي بعد الانقلاب لا قبله؛ حتى يخلي بين الدعوة وبين الأفراد، وهم متحررون من مؤثرات الجاهلية التي يعيشون فيها.. أما حين توجد تلك العقبات والمؤثرات المادية

فلا بد من إزالتها أولاً بالقوة للتمكن من مخاطبة قلب الإنسان وعقله؛ وهو طليق من هذه الأغلال (ص ٩٠).

وسيد قطب يطلب منا **أن نتبعه للانقلاب، وتحطيم جاهلية القرن العشرين، دون أن نسأله برنامجًا أو نظرية أو اجتهادًا.. ودون أن نناقشه..** فعنده أن: "لا بد أولاً أن يقوم المجتمع المسلم الذي يقر عقيدة لا إله إلا الله، وأن الحاكمية ليست إلا لله، ويرفض أن يقر بالحاكمية لأحد من دون الله، ويرفض شرعية أي وضع لا يقوم على هذه القاعدة، وحين يقوم هذا المجتمع فعلاً تكون له حياة واقعية تحتاج إلى تنظيم وإلى تشريع.. **وعندئذ فقط** يبدأ هذا الدين في تقرير النظم، وفي سَنّ التشريعات لقوم مستسلمين أصلاً للنظم والشرائع" (ص ٤٣). والإلحاح في **فتح باب الاجتهاد الإسلامي** عند الأستاذ "**سيد قطب**"؛ **هو بعض خصائص الجاهلية التي حولنا**، فهو إلحاح يتضمن إحراجًا متعمدًا، وهو يقول: إن الجاهلية تتعمد أحيانًا أن تحرج المخلصين، فتسألهم: أين تفصيلات نظامكم الذي تدعون إليه؟ وماذا أعددتم لتنفيذه من بحوث ومن دراسات ومن فقه مقنن على الأصول الحديثة؛ **كأن الذي ينقص الناس في هذا الزمان**

لإقامة شريعة الإسلام في الأرض؛ هو مجرد الأحكام الفقهية، والبحوث الفقهية الإسلامية.. وكأنما هم مسلمون لحاكمية الله، راضون بأن تحكمهم شريعته، ولكنهم فقط لا يجدون المجتهدين فقهًا مقننًا بالطريقة الحديثة.. وهي سخرية هازلة يجب أن يرتفع عليها كل ذي قلب يحس لهذا الدين بحرمة (ص ٥٨).

وحتى لو سلمنا بأن كل ما أنجزته البشرية في عمرها هو جاهلية ينبغي **الثورة عليها؛ فإن سيد قطب (آخر صيحات الاجتهاد الإسلامي) يرفض أن نجتهد فيما نريده بعد أن نثور، وعلينا أن ننقلب على الحكومات، ثم بعد ذلك نفكر لم انقلبنا؟. ونحن نعيش في جاهلية لأننا فكرنا لأنفسنا، وشرعنا لأنفسنا، بينما الإسلام كما يفهمه "سيد قطب" هو ألا نفكر أو نجتهد.**

وما يريده "سيد قطب" هو قمة المصادرة لحرية الإنسان، وقمة الاحتقار لعقله؛ سواء في المبررات التي استند إليها في التوصل إلى أفكاره، أو في النتائج التي ستترتب على تنفيذ دعوته.

ومبررات سيد قطب تستند إلى الفهم الذي قدمه للقرآن المكي، الذي كانت آياته كلها دعوة للتسليم، والتي لا تتناول أكثر من ذلك؛ إذ كان ضروريًا أن تحطم الدعوة الإسلامية أولاً خضوع الإنسان للأوثان، قبل أن تسوق إليه ملامح مجتمع جديد .. لكن هذه المبررات عندما تساق هكذا تؤكد أن الأستاذ "**سيد قطب**" يحتقر منطقنا وعقولنا، فأن تبلغ الرسالة النبوية **لمجتمع شبه فطري**، **قبلي متخلف** كالمجتمع الذي كان قائمًا في مكة عند نزول الوحي شيء، وأن نجدد الدعوة إليها في عصر الوصول إلى القمر شيء آخر.. **إن القياس هنا خطأ لأنه يتم دون تماثل في العلة**.

وجاهلية عصرنا – **ونحن ننظر للأمر كله من موقع يحاول اكتشاف التناقض في أفكار سيد قطب بتطبيق منهجه لا منهجنا** – بفرض وجودها ليست جاهلية وأد البنات، أو عبادة الأصنام، أو شراء الإله من السوق لعبادته، ثم أكله بعد الصلاة له إذا كان مصنوعًا مما يؤكل؛ تلك كلها ظواهر ووجهت **بمنطق عقلي بسيط** قدمه النبي محمد ﷺ، وأورده القرآن المكي... استطاع أن **يحطم منطقًا غير عقلي** يعبد فيه الناس ما صنعوه بأيديهم.. إن جاهلية العصر الحديث يفرض

وجودها؛ **هي جاهلية أرقى درجات التفاعل بين الإنسان والطبيعة**، جاهلية السبرناطيقا والتكنولوجيا المتقدمة، والفلسفات العقلية والاجتماعية، وإذا كان "**سيد قطب**" يريد أن يواجهها استنادًا إلى المنهج القرآني، وأسلوب الدعوة المحمدية الراقي، فليطبق نفس الأسلوب.. إن القرآن المكي والأسلوب المحمدي في الدعوات؛ استند إلى **منهج عقلي بسيط** واجه جاهلية بسيطة، وإذن فإن مواجهة جاهلية السبرناطيقا والتكنولوجيا وعالم الفلسفة المتشعب المتعقد، ومشاكل مجتمع تراكمت خلال القرون التي مضت تحتاج إلى **منهج اعتقادي عقلي شديد الرقي لمواجهة منطقها.**

وهذا يعني فهمًا جديدًا للإسلام، يعني اجتهادًا عقليًا طويلاً، فالمسلمون سادوا الدنيا وبنوا حضارة (قرنوسطية) كانت وما زالت مثار دهشة كل من يتأمل بنيانها المنطقي الداخلي، في الوقت الذي كانت أوروبا فيه ترزح في إسار الظلام لسبب واحد واضح وصريح: كنا نجتهد في الإسلام، ونجتهد في العلوم العقلية والتجريبية، ونعتمد مناهجها، وكانوا هم يقلدون، وعندما انقلب الوضع وصلوا هم إلى القمر، بينما نجتر نحن أفكارًا ترهب كل مجتهد، ونعد

المحارق لكل من يستخدم عقله.. ذلك هو عطاء البرجوازية العربية؛ تحول التجديد الديني إلى دعوة لتدمير العقل.. وتحولت القومية إلى خليط من الدعوات الثيوقراطية والشوفينية الضيقة الأفق، وعشنا العصر الليبرالي العربي دون أن نتنفس يومًا حرية حقيقية.

وعندما يقال إن الصراع في الماضي القريب كما هو في الحاضر صراع بين الفرعونية (التي برزت أخيرًا كدعوة تجزيئية قطرية، الهدف منها تمزيق وحدة النضال العربي المشترك ضد الإمبريالية) وبين العروبة (التي انفصل فيها الجمع بين القوميتين العربية والإسلامية) وبين التغريب.. فإن هذا يكون صحيحًا إذا قلنا إن لهذه الأيديولوجيات مفاهيم طبقية مختلفة، وأنها في العصر البرجوازي تعني شيئًا مختلفًا عنه في العصر الأكثر تقدمًا منه.

والدعوة للتغريب مثلاً لدى **مفكري البرجوازية الثوريين؛** لم تكن دعوة للتبعية للغرب الاستعماري، ولكنها كانت في ظن دعاتها محاولة لتسييد العقلية العلمية الصناعية.. وبدأت الدعوة للعروبة متوترة كرد فعل على محاولات التذويب القومي؛ بحيث بدت مجرد رغبة في التميز القومي، وهو

ما ميز أيضًا الدعوة للجامعة الإسلامية، وهكذا نشأ أكثر مصطلحات فكرنا العربي ديماجوجية؛ شعار "الأفكار المستوردة"، وأكثر العقول سطحية وسذاجة، يعلم أن **الفكر الأوروبي بكل تياراته؛ هو وليد عمليات تفاعل حضارية، ساهمنا نحن العرب والمسلمين – في عصور ازدهار حضارتنا بين القرنين السابع والرابع عشر – فيها بنصيب وافر.. وكانت إنجازاتنا في العلوم الطبيعية والفلسفية (التي هي نفسها تفاعل بين عقول علمائنا والتراث السابق والمعاصر لهم) هي الأساس التي انطلقت منه عصور التنوير الأوربية.. والتفاعل الآن مع مناهج البحث العلمي ومع رؤاه الفلسفية ليس استيرادًا لأفكار، ولكنه تفاعل حضارات.. هي بضاعة أسلافنا ردت إلينا؛ وهي ميراث بشري ساهمنا في تطويره وإغنائه، ودفعه للأمام، وما زلنا مسئولين عن الاستمرار في ذلك.**

لكن برجوازيتنا العربية عجزت عن أداء كل مهامها التاريخية؛ فلم تنسف علاقات الإنتاج الإقطاعية، وكل أبنيتها الفوقية، ولم تثر فكرًا، تلك البرجوازية الضعيفة التي بدأت تحقيق ثورتها بعد قرون من نجاح نظيراتها الأوروبيات،

وفي المراحل التي كانت فيها البرجوازية الأوروبية تخون ثورتها.. وتلك هي المأساة الحقيقية التي عجزت عن مواجهتها إلا بأن تتوشح برداء الإقطاع وعقله، وليس برداء البرجوازية الثورية..

لقد عجز الإخوان المسلمون ومدرسة التجديد الإسلامي كله عن أداء مهامهم التاريخية؛ **باعتبارهم جزءًا من التيار العام للفكر البرجوازي**، وعجزوا عن صياغة فكر إسلامي ثوري، **فهل يعودون اليوم بنفس العجز**؟. سؤال يتطلب أن نجيب على سؤال آخر قبله: **كيف عادوا؟**.. ولماذا؟

مؤشرات العودة

قبل أقل من خمسة أعوام على نشر كتابه؛ كذبت الأحداث نبوءة د. ريتشارد ميتشيل، فعندما نشره لأول مرة (١٩٦٩) أشار في مقدمته إشارة عابرة إلى الصدام الذي حدث بين عبد الناصر والإخوان المسلمين في عام ١٩٦٥، والذي لم يتناوله بالبحث، واعتبر ذلك مما يمكن اتخاذه مؤشرًا على استبعاد "الانبعاث العام لجماعة الإخوان المسلمين"، وأكد أنه يشعر بأن **القومية القائمة على أسس الإصلاح الدنيوي**

أساسًا والرائجة الآن (١٩٦٩) في العالم سوف تواصل مسيرتها.

ولو تنبه د. ميتشيل للطبيعة الخاصة لبرجوازيتنا، وأسلوبها في ممارسة السيطرة، وما طرحته من فكر طوال محاولتها صياغة ثورتها التي تجاوزت القرن؛ لما ساق تلك النبوءة.

على الصعيد السياسي يذهب البعض أنه لم يكن طبيعيًا أن تعود اليوم (١٩٧٧) جميع الحركات السياسية السابقة على ثورة يوليو للعمل، ولا يعود الإخوان المسلمون، وهم أكبر تلك الحركات بعد حزب الوفد، وأكثرها نفوذًا باعتراف خصومهم قبل أصدقائهم؛ ففضلاً عن ثلاثة أحزاب سياسية معترف بها رسميًا في إطار الاتحاد الاشتراكي العربي؛ فقد عاد للعمل، أو ربما لم يكف عنه؛ حركات سياسية سرية أبرزها فصائل متعددة من الشيوعيين المصريين (أعلن رسميًا أنها خمسة؛ هي: الحزب الشيوعي المصري، وحزب العمال الشيوعي، والتيار الثوري، ومنظمة ٨ يناير، والتيار الثوري الشيوعي)، وبعض التجمعات الوفدية، فضلاً عن

شرائح من الناصريين؛ كل هؤلاء يعملون علنًا أو سرًا؛ فكيف يتصور أحد أن لا يعود الإخوان المسلمون للعمل؟

ولم يكن **الإعلان الرسمي الأول** عن وجود الإخوان المسلمين على خريطة الحياة السياسية المصرية؛ هو عودة مجلتهم (الدعوة) للصدور في يوليو ١٩٧٦؛ إذ سبق ذلك صدور بيان أكثر تحديدًا، يعلن عن هذا التواجد، فبعد انقضاء أقل من أسبوعين على فشل مغامرة "صالح سرية" للاستيلاء على الكلية الفنية العسكرية في أبريل ١٩٧٤؛ نشرت صحف القاهرة الصباحية أغرب بيان سياسي نشر في مصر منذ ١٩٥٤، وكان البيان صادرًا عن السيدة "**زينب الغزالي**"، الزعيمة الإخوانية **الشهيرة، التي سبق الحكم عليها بالأشغال المؤبدة** في عام ١٩٦٥، في القضية التي عرفت رسميًا بمؤامرة سيد قطب. وقد صدر البيان كإنكار منها لما ورد على لسان "صالح سرية" من أنه اتصل بها بشأن مؤامرته، وكان مصدر العجب لهجة البيان ذاتها الذي صيغ في أسلوب فيه كثير من الثقة بالذات، وقالت الزعيمة الإخوانية في مستهله: **ليس أنور السادات هو ذلك الرجل الذي تقبل زينب الغزالي أن تلتقي برجل تعلم أنه ضده..** ثم انتقلت تعبر عن

مبررات موقفها هذا فقالت: **إنني أقول إن أنور السادات جاء لحكم جمهورية مصر العزيزة المسلمة، وبحار من دماء الظلم تجري، فعمل على أن يوقفها، وأوقفها فعلاً.** وشهدت بأن: **أنور السادات رجل مؤمن**.. ابن رجل مؤمن .. وأنا أعرف أباه.. وأعرف إيمان أبيه وتقواه.

وبنفس المعنى تقريبًا أصدر الشيخ محمد الغزالي وصالح أبو رقيق (وهما من زعامات الإخوان التقليدية) بيانين نشرتهما الصحف واحتفت بهما.

وربما يكون هذا البيان أول إعلان شبه رسمي بأن الإخوان المسلمين يعتبرون أنفسهم كيانًا سياسيًا قائمًا، ينشط في ظل تأييد كامل لسياسة الرئيس أنور السادات. ورغم عدم صدور أي تفسير رسمي يضفي طابعًا خاصًا على الإفراج عن المعتقلين والمسجونين السياسيين من الإخوان المسلمين؛ فإن مجلة الدعوة قد اعتبرت ذلك فيما بعد إقرارًا كاملاً من الرئيس السادات بظلم الإجراءات التي اتخذت ضد الإخوان (الدعوة، العدد ٥).

وثمة مؤشرات عديدة حطمتها مجلة "**الدعوة**" عند صدورها تؤكد هذا؛ فهي لم تحتفظ فحسب **بشعار الإخوان**

المسلمين المرسوم؛ سيفان متقاطعان يحيطان بمصحف والآية الكريمة: ﴿ **وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ**﴾، بل إن في افتتاحية العدد الأول منها أعلن مدير سياستها "**عمر التلمساني**" ذلك بوضوح لا لبس فيه؛ إذ خصص الافتتاحية لكي يؤكد أن المجلة تسير على طريق "الحَسَنَيْن".

أما أولهما؛ فهو **حسن البنا**، الذي وصفه التلمساني بأنه "مشعل زمانه على الطريق"؛ ذلك الذي ترك آثاره، ونتاج فكره وفهمه للإسلام بناء شامخًا، تحدى مفاسد العصر بمبادئ الإسلام، وتكالبت عليه كل القوى، وتجمعت ضده كل الأهواء والمشارب، ومع ذلك بقيت النبتة الطيبة، أصلها ثابت وفرعها في السماء، وقد أبدت الدعوة اهتمامها بتراث حسن البنا فأهدت إلى قرائها مع عددها الأول "**وصاياه العشر**"، وخصصت زاوية في بعض صفحاتها لنقل مختارات من أقواله.

وأما الحسن الثاني؛ فهو **حسن الهضيبي** "الخليفة الأول المعتمد". فإذا كان البنا قد مضى إلى ربه وترك "النبتة يافعة فتية" (والكلام للتلمساني)؛ فقد كان **الهضيبي** "علامة زمانه ومشعل عصره، يوم حمل الراية حريصًا لم يفرط، عزيزًا

لم يلن، كريمًا لم يهن، وأدى الأمانة أمينًا في عزم، قويًا في حزم، ثابت الخطى في فهم، فأكد معالم الفهم السليم للإسلام الصحيح في القول وفي العمل، لم يثنه حبل مشنقة، ولم يرهبه سجن ولا تعذيب؛ بل زاده الأمر إصرارًا على إصرار، وصمودًا فوق الصمود".

وهذا السير على الطريق ليس جهدًا تاريخيًا تقصد منه "الدعوة" الدفاع عن تاريخ الرجلين؛ فهي لا تعتبر نفسها مجلة تاريخية، أو مبدأ فكريًا، ولكنها تدخل في **معمعة السياسة**، وتخوض بحرها، مؤكدة أنها صوت الدفاع عن الماضي، كما هي صوت الدفاع عن **الحاضر**؛ لذلك أعلنت أنها في صف المضطهدين من الإخوان في أي مكان من العالم: "صوت المعذبين بلا جريمة ارتكبوها، إلا أنهم قالوا ربنا الله ولا نعبد سواه".

وإضافة إلى ذلك؛ فإن "الدعوة" تعتبر نفسها صاحبة حق في إصدار **بيانات باسم الإخوان المسلمين** وعلى لسانهم؛ ففي العدد الثاني منها (أغسطس ١٩٧٦) نشر مدير سياستها "**عمر التلمساني**" بيانًا بنفس التهمة التي وجهتها بعض الصحف للإخوان المسلمين بالسودان بأنهم شاركوا

الشيوعيين في محاولة الانقلاب التي جرت آنذاك ضد حكم الرئيس نميري.

وبرغم أن أجهزة الأمن المصرية قد اكتشفت عددًا من التنظيمات الإسلامية السرية المتطرفة (كجمعيات التكفير والهجرة) التي تنتمي عمومًا للتيار الإخواني؛ فإنه لم يبد على الصعيد الرسمي أن هناك تخوفًا من نشاط "**الإخوان المسلمين**" في الحدود التي تسير فيها حتى الآن. وبرغم العنف الشديد الذي شاب المغامرة الطائشة التي قام بها "**صالح سرية**"؛ فإن سوء الظن التاريخي لدى أجهزة الأمن والمؤسسات السياسية المصرية لم يدفعها – تطبيقًا للمنهج الذي كانت تسير عليه قبل ذلك – **إلى شن حملة من الاضطهاد** على المستوى الدعائي أو القمعي ضد الإخوان المسلمين؛ بل عوملوا برحابة صدر لم يعاملوا بها من قبل ذلك، وحلم كثيرون غيرهم أن تشملهم كدليل على المساواة بين القوى السياسية في حرية العمل وفقًا للمحكات الديمقراطية المعلنة.

وعندما استدعيت السيدة "**زينب الغزالي**" لأخذ أقوالها لفتت هذه الأقوال نظر كثيرين؛ فقد ذكرت أنها تعرفت بصالح

سرية عن طريق زوجها السابق في شهر أغسطس (آب) ١٩٧٦، وأنها حددت موعدًا له مع المرحوم "حسن الهضيبي"، الذي توفي قبل شهور قليلة من حادث الكلية الفنية العسكرية؛ باعتباره (أي صالح سرية) واحدًا من الإخوان المسلمين في العراق، ونفت علمها بما دار من حديث بينهما، وإن كانت قد ذكرت أن صالح قال لها إنه تحدث مع "الهضيبي" حول مشكلته مع الإخوان المسلمين في العراق، وطلب منه – باعتباره مرشدًا عامًا – أن يحقق في موضوع فصل صالح سرية من جماعة الإخوان المسلمين في بغداد.

وذكرت "**زينب الغزالي**" أن مناقشات كانت تدور بينها وبين "**صالح سرية**" حول أسباب فشل "**الإخوان المسلمين**" في تحقيق أهدافهم داخل مصر والعالم العربي، وأنه كان يبدي ألمه لانحسار حركة الإخوان، ويتحدث عن ضرورة إقامة تجمع إخواني لتجاوز السلبية والتفرق في صفوف الإخوان، كما ذكرت أنه قدم لها مذكرتين؛ الأولى عن ضرورة إقامة حكومة إسلامية عن طريق القوة، والثانية عن تاريخ الحركة السنوسية في ليبيا، والمهدية في السودان،

وحركة ابن باديس في الجزائر، وحركة "**حسن البنا**" في مصر.

واستنادًا إلى أقوال "**زينب الغزالي**"؛ فإنها قد حولت "صالح سرية" بمذكرتيه إلى "**حسن الهضيبي**"، الذي ناقشه فيهما، ولم يستجب لإلحاحه في تحويلهما من نص مكتوب إلى تحرك سياسي عنيف. من هنا رفض "**الهضيبي**" الاشتراك في العمل للإطاحة بنظام الحكم القائم في مصر عن طريق القوة، وأعلن له أن الإخوان المسلمين في حالة هدنة طويلة الأجل مع الرئيس السادات. وقد ذكرت أنها تعرفت على أحدهم (طلال الأنصاري)، وقد صدر الحكم بإعدامه، ثم خفف عن طريق الشيخ "**علي عبده إسماعيل**"، الذي قدمه لها على أساس أنه يرغب في قيامها بتوجيهه إلى العمل الإسلامي، وأضافت بأنها نصحته (أي طلال) بالتعمق في دراساته.

والمعروف أن القانون المصري يتضمن بين نصوصه مواد تعاقب بالسجن لمدة تصل إلى ثلاث سنوات على كل من يعلم بنشاط مضاد، ولا يبلغ عنه أجهزة الأمن، وهي التهمة التي سبق لها وقادت مئات من الإخوان المسلمين إلى

السجن في قضية سيد قطب عام ١٩٦٥، عندما عرض عبد الفتاح إسماعيل (أعدم في عام ١٩٦٧)، الذي كان يتولى الأمور التنظيمية آنذاك؛ عليهم الانضمام فرفضوا خشية التعرض لما حدث للإخوان المسلمين في عام ١٩٥٤، ولكنهم لم يبلغوا أجهزة الأمن بما جرى؛ الأمر الذي عوقبوا عليه بالسجن عندما اعترف المتهمون بذلك.. وكان من بين من عوقبوا بالسجن لهذا السبب مرشد الإخوان الثاني حسن الهضيبي، الذي اعترف عبد الفتاح إسماعيل بأنه عرض عليه الانضمام إليهم، ولكنه رفض ونصحه بعدم الصدام مع عبد الناصر؛ لقوة أجهزته البوليسية، وصعوبة الإفلات منها.

ومع أن النص في ذاته غير ديمقراطي لأنه يعاقب المواطن على أنه ليس مرشدًا أو معاونًا لأجهزة الأمن؛ فإن المعترضين قد اعتبروا التجاوز في تطبيقه على من علم من قيادات الإخوان بنشاط صالح سرية ولم يبلغ؛ دلالة على أن المراجع الرسمية في مصر قد عاملت الإخوان برحابة صدر تقديرًا منها لتأييدهم غير المشروط.

وعودة الإخوان المسلمين للنشاط وقد تعددت مظاهره؛ ليست في حاجة إلى تأكيد، كما أن حدود هذا النشاط في إطار

الحدود المعتمدة رسميًا لخريطة القوى السياسية المصــرية؛ يؤكدها ما سبق لنا ذكره.. على أن **شكله وأبعاده الأكثر عمقًا** ومستقبله؛ تتطلب عودة للوراء؛ ذلك أن الإخوان المســلمين ليسوا ظاهرة سياسية مستحدثة لتخضــع حركتهــا الراهنــة للتكهن والاستنتاج، ولكــنهم حركــة سياســية ذات تــاريخ، وبدرجة ما فإن محاولة التنبؤ بقدرتهم على أداء دور بناء في تجديد الفكر الديني وتثويره؛ ترتبط بــالتنبؤ بقــدرتهم علــى صياغة حركة سياسية تعود بهم إلى مجرى المطامح الوطنية الديمقراطية للشعب المصري، وفي هذا وذاك فــإن اســتلهام استراتيجية حركتهم وتكتيكاتها هو البداية للإجابة على سؤالنا المطروح.

لماذا عادوا؟..

عطاء البرجوازية الصغيرة:

ووضع الإخوان المسلمين الراهن (١٩٧٧) يرتبط تمــام الارتباط بنشأتهم، وبــالتطورات التــي لحقــت بالأوضــاع السياسية في مصر، وانتهت بتســكينهم خريطــة الصــراع السياسي والاجتماعي بكل تعقيداتها.

ودون وقوع في إملال السرد التاريخي، فقد سكن الإخوان تلك الخريطة في نهاية العشرينيات، وكتعبير عن نشاط وفاعلية بعض **فصائل البرجوازية المصرية الصغيرة**، التي كانت قد مارست نشاطًا فعالاً في مجرى الثورة الوطنية التحررية (١٩١٩)، لكن تجاربها خلال السنوات العشر التي تلت تلك الثورة كانت قد وصلت بها إلى مأزق من الناحية السياسية والفكرية، ومن ناحية الوجدان النفسي.

وعندما أطلق الصحفيون الأجانب أيامها على ثورة ١٩١٩ تعبير "**ثورة الأفندية**" كانوا يركزون على فاعلية ونشاط فئات عديدة من البرجوازية المصرية الصغيرة؛ **طلاب المدارس، ومجاورو الأزهر**، والحرفيون وصغار التجار وموظفو الحكومة الذين أضربوا عن العمل إبان الثورة؛ مما كان مثار إعجاب الزعيم الهندي "غاندي" الذي قال إن سعد زغلول نجح في دفع موظفي مصر إلى الإضراب عن العمل، وفشل هو في أن يحقق ذلك.

وفيما بعد، تنبه عدد من المؤرخين **للدور الهام والمميز الذي لعبته بعض عناصر من البرجوازية الصغيرة في ثورات المستعمرات**؛ وهو دور كان بارزًا في حركة التحرر

الوطني العربية عمومًا، والمصرية خصوصًا، لكن السنوات العشر التي تلت ثورة ١٩١٩ كانت قد أكدت بأحداثها أن الشرائح المتوسطة من البرجوازية المصرية والتي قادت ثورة ١٩١٩؛ قد أصبحت أكثر ميلاً للمهادنة، ورغبة في المصالحة مع عدويها التقليديين؛ الاحتلال الإنجليزي الذي كان يعصف بالاستقلال الوطني والسراي الملكية التي لم تكن تنظر برضى إلى مقولة "الأمة مصدر السلطات"، التي كانت شعار أكبر الأحزاب المصرية التقليدية، في تعبيرها عن التيار الليبرالي؛ وهو "حزب الوفد المصري".

ومع ميل الوفد للتهادن؛ كانت **أحلام الثورة** العارمة بالتخلص من الاحتلال والطغيان قد **أجهضت نسبيًا لشراسة القوى التي كان على الثورة أن تواجهها** من جانب، **ولضعف قياداتها**، لكن الإحساس بفجيعة اغتيال الأحلام لدى البرجوازية المصرية الصغيرة كان غلابًا، بحكم أنها كانت أكثر ميلاً منذ البداية لكي تبالغ في أحلامها، وتضفي على الواقع ما ليس فيه.

وكانت الحريات الديمقراطية التي انتزعها الشعب المصري في نضاله البطولي إبان ثورة ١٩١٩ **قد اغتيلت**

بشكل بشع عبر سلسلة من الانقلابات التي عطلت الدستور المصري (١٩٢٣)، وصادرت الحريات الشخصية والسياسية ببشاعة وجلافة؛ وهو ما ترك آثارًا مريرة على معظم المفردات التي تنتمي نفسيًا إلى البرجوازية المصرية الصغيرة؛ حيث تزداد الرغبة في التمرد وتأكيد الذات، بحكم الوضع الاقتصادي القلق وغير المستقر.

بل إن حلم **الاستقلال** نفسه كاد أن **يصبح وهمًا**، فما إن انتزع المصريون حقهم في الاستقلال الذاتي، وقبل أن يتقدموا خطوة واحدة للأمام؛ حتى تصدت لهم قوى الاستعمار البريطاني، فعادوا خطوتين إلى الخلف، وكان أقسى ما سمعه صغار البرجوازيين في تلك السنوات العبارة القاسية التي تركها سعد زغلول قبل أن يموت: **كانت غلطتنا أن صدقنا أننا مستقلون!!**

بين أنقاض الحلم البرجوازي الصغير كان طبيعيًا أن تبدأ **مرحلة الخروج الكبير**، تلك التي بدأت في أواخر العشرينيات، وحاولت **خلالها عناصر من البرجوازية المصرية الصغيرة أن تبحث لنفسها عن كيان سياسي مستقل عن "الوفد المصري" (حزب البرجوازية المصرية**

التقليدي)، وأن تبحث أيضًا عن أيديولوجية متميزة عن أيديولوجيته التي كانت أكثر علمانية وليبرالية، برغم عجزه الحركي النسبي بحكم ضعف الشرائح التي كان يعتمد عليها في حركته.

وهكذا شهدت أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات وعبر الأربعينيات؛ ظهور خمسة كيانات تنظيمية تنطلق جميعًا من نشاط شرائح اجتماعية محددة؛ وهي:

****جمعية مصر الفتاة**: التي قامت لإعادة مجد مصر الفرعونية القديمة، متأثرة إلى حد كبير بالنازية الألمانية، والفاشية الإيطالية في تنظيماتها وشعاراتها (وإن كان ذلك لا يعني بالطبع أنها تشابهت معها في أيديولوجيتها وأساسها الاجتماعي)، وقد بدأت الجمعية بالتعصب القومي لضيق الأفق، والذي يرى مصر فوق الجميع، ويدعو إلى زعامتها للعالم العربي والإسلامي.

****الأجنحة والتنظيمات المتعددة التي تتبنى الفكر الماركسي**: وتسعى إلى تحويل مصر إلى مجتمع شيوعي، والتي ظلت إلى فترة طويلة، انتهت بأن حلت نفسها اختياريًا في عام ١٩٦٥ لتندمج في الاتحاد الاشتراكي العربي، الذي

رفض قبولها، مقتصرة في عضويتها وحركتها على الشرائح الصغيرة من البرجوازية، وقد فشلت في أن تجتذب الطبقة العاملة إلى صفوفها، أو أن تصعدها إلى قياداتها؛ مما أوقعها في أخطاء نظرية وحركية انتهت بأن اتخذت قرارًا تاريخيًا لم يحدث من قبل، ولن يحدث بعدها؛ وهو حلها لنفسها اختياريًا.

****مجموعة من الجمعيات الصغيرة اتخذت شعار القتل السياسي؛ كوسيلة لتطهير الحياة السياسية ممن اعتبرتهم تلك الجمعيات "مصريون خونة"**: وقد انغمست تلك العناصر في عمليات إرهابية فردية ضئيلة القيمة من الناحية الفعلية، فشلت في أن تغير أوضاع الحياة السياسية.

****تيار إصلاحي في اتجاه الدعوة للتصدي للعيوب الاجتماعية، ومشاكل الفقر، والجهل والمرض؛ باعتبار أن إصلاح مصر من الداخل هو الوسيلة التي تقود إلى تكوين مجتمع قوي ومتماسك، يستطيع أن يحرر مصر من مشاكلها.**

****حركة الضباط الأحرار** التي نشأت داخل الجيش المصري، ونتيجة لفتح أبواب الكلية الحربية المصرية بعد

معاهدة ١٩٣٦، التي رفعت نسبيًا الوصاية البريطانية عن الجيش أمام أبناء الطبقات الوسطى الصغيرة؛ وهو ما مكن عناصر من أبناء صغار الموظفين (عبد الناصر والسادات مثلاً) من الانضمام إلى الجيش، وأهلهم فيما بعد للتحرك السياسي الذي هدم النظام القديم.

جماعة الإخوان المسلمين التي اتخذت طابعًا يرفع شعار العودة إلى الماضي، وتجديد شباب الأمة الإسلامية والوطن الإسلامي، بقيادة حركة إصلاح ديني إسلامي؛ باعتبار أن ذلك هو الحل الأمثل لمشكلة مصر، ومشكلات العالم العربي.

ويلاحظ الراصدون لتاريخ كل تلك الفصائل التي تنتمي في مجملها إلى الشرائح الدنيا من البرجوازية المصرية؛ أنها ساهمت في تغيير خريطة الصراع السياسي والاجتماعي في المنطقة عمومًا، وهم يضعون الإخوان المسلمين على رأس العناصر التي تحركت بفاعلية، ووجدت ظرفًا مهيئًا لهذا التحرك، فضلاً عن ذكائها السياسي، ومهارتها في رسم تحالفاتها السياسية.

وقد بدأ الإخوان كجمعية دينية صغيرة، شكلها في الإسماعيلية (إحدى مدن القنال) الشيخ حسن البنا (١٩٠٦ – ١٩٤٩)، الذي كان آنذاك مدرسًا للغة العربية والدين الإسلامي في واحدة من مدارسها الابتدائية، وقد بدأت في بواكير حياتها **مجرد جمعية دينية تقتصر أهدافها على الدعوة للأخلاق الفاضلة**، والدعوة للتمسك بأصول الدين؛ لذلك لم تستشعر القوى السياسية المتحركة آنذاك أي خطر منها. وهكذا نشأت في ظل رضاءٍ تامٍ من كل القوى السياسية والاجتماعية المسيطرة آنذاك.

وبرغم أنها أنشئت في ظل حكومة رجعية هي **حكومة "محمد محمود"** في عام ١٩٣٨؛ فإن الوزارة لم تتعرض لها، ولم تستشعر منها خطورة، في حين كانت الوزارة قد شكلت أصلاً للعصف بكل القوى الديمقراطية، فألغت الدستور، وأصدرت مجموعة من القوانين المعطلة للحريات العامة، ولم يكن أحد يتوقع منها خيرًا لأي قوى ديمقراطية، لكن **ذكاء الشيخ حسن البنا، الذي أخفى به بمهارة أهدافه الحقيقية**، جعل وزارة "اليد الحديدية" (وهو الاسم الذي أطلقه "محمد محمود" على وزارته) تظن أن الإخوان المسلمين

يمكن أن **يكونوا عامل تهدئة في وقت كان يتميز بالصراع الديمقراطي العنيف.**

وقد تكرر هذا الظن طوال مرحلة الانقلاب الدستوري، الذي قاده الديكتاتوري المصري "**إسماعيل صدقي**" في الثلاثينيات، مدعومًا بنزعات الملك فؤاد للحكم الفردي. فعلى عكس توقعات كل المراقبين آنذاك؛ توسع الإخوان المسلمين في ظل الانقلاب الدستوري، وانتشروا وأصدروا صحفًا ومجلات، ونقلوا مقر جمعيتهم من الإسماعيلية (المدينة الصغيرة) إلى القاهرة عاصمة وادي النيل.

ولأن الإخوان كانوا يدعون آنذاك إلى أفكار يمكن في التحليل النهائي اعتبارها **أفكارًا معارضة**؛ فقد بدا غريبًا أن تنتشر حركتهم في ظروف جذر ديمقراطي عنيف، كما حدث أيام حكم إسماعيل صدقي.

لكن الإخوان الذين كان مؤسسهم حسن البنا من **أذكى الشخصيات السياسية في العالم العربي تركوا السلطات القائمة وقتها تظن أن حركتهم تخدمها؛ وهو ما كان يتحقق موضوعيًا** بحكم أنهم **يستلبون الشبان الذين كانوا منهمكين**

تحت قيادة حزب الوفد في النضال ضد ديكتاتورية "إسماعيل صدقي".

بل إن شركة قناة السويس (وكانت آنذاك شركة دولية لإنجلترا الجانب الأكبر من أسهمها) قد نظرت إليهم نفس النظرة، فمنحتهم تبرعًا قدره خمسمائة جنيه مصري؛ وهو ما يعتبر دعمًا قويًا إذا ما نظرنا إلى قيمة الجنيه آنذاك.

والأرجح في كل هذا أن الإخوان المسلمين، الذين ثبت فيما بعد أنهم كانوا يستهدفون السلطة بمفهومها السياسي قد خططوا لنشاطهم بحيث لا **يواجهون جبهات قوية**، وفي نفس الوقت فإنهم **لم يعلنوا عن أهدافهم الحقيقية**، وإن كانوا قد قدروا أن حكومات الانقلابات حكومات باطشة، يمكن مهادنتها؛ بل والتعايش معها، بعكس حكومات الوفد، التي كانت ذات نزعات ديمقراطية واضحة، تتيح معها لخصومها في الرأي فرصتهم في النشاط والعمل.

وفيما اتضح بعد ذلك من آراء فإن الإخوان المسلمين كانوا **ضد** الجميع، ضد الوفد، وضد **أحزاب الأقليات**، وضد النظام بمجمله، وبمختلف مؤسساته، بما فيها النظام الملكي نفسه.

وكانوا ينطلقون في ذلك من رفضهم للديمقراطية الغربية عمومًا، ودعوتهم إلى ما اصطلحوا على تسميته (بنظام الشورى الإسلامي).

في حماية الأقليات:

وقد ثبت بعد أن **ذكاء الإخوان المسلمين السياسي فوق مستوى الشبهات**، وهو ما تأكد من الطريقة التي تعاملوا بها مع الاحتلال الإنجليزي في مصر؛ إذ تعاملوا بحجمهم الحقيقي، لا بأهدافهم التي أعلنوها تدريجيًا وفيما بعد.. وكما نجحوا في خديعة شركة قناة السويس، وحصلوا منها على منحة تصل إلى خمسمائة جنيه رغم أنها شركة تعمل لمصلحة الاحتلال الإنجليزي؛ فقد آثروا إبان الحرب العالمية الثانية ألا يتدخلوا لسحق كل خصومهم السياسيين. إنهم لم يكفوا فقط خلال سنوات الحرب عن أي نشاط سياسي يعرضهم للعصف بهم؛ بل العكس من ذلك أخذوا فرصة للانتشار والتوسع، وتصرفوا بذكاء **جعل سلطات الاحتلال الإنجليزي في مصر ترضى عنهم رضاء تامًا**؛ ففي بداية الحرب العالمية الثانية ضيقت هذه السلطات على كل القوى السياسية الوطنية في مصر، سواء القوى الديمقراطية،

أو القوى التي كانت تعادي الإنجليز من منطلق فاشستي؛ إذ سارعت هذه القوى تنشط في اتجاه تعطيل المجهود الحربي للحلفاء؛ بما جعلها تتعرض لملاحقة بوليسية قادت معظم قياداتها إلى السجون والمعتقلات طوال سنوات الحرب، ولم ينج من هؤلاء سوى الإخوان المسلمين.

وفي عام ١٩٤١ اعتقل حسن البنا زعيم الإخوان المسلمين لفترة قليلة، وأودع في معتقل الزيتون، وكانت مصر أيامها تحت حكم مجموعة أحزاب الأقليات السياسية من السعديين والأحرار الدستوريين. وفي أحد الأيام زار **حامد جودة** سكرتير الحزب السعدي معتقل الزيتون؛ حيث التقى بالشيخ حسن البنا، وقضى معه عدة ساعات، واعتذر إليه عن اعتقاله، ثم ما لبث حسن البنا أن خرج من المعتقل بعدها بقليل.

وعلى الرغم من أن أحدًا لم يعرف ماذا دار بين الوزير السعدي والزعيم الإخواني؛ إلا أن الراصدين للتطورات السياسية في مصر قد لاحظوا أنه خلال سنوات الحرب، وعندما كان العمل السياسي العلني في مصر مصادرًا بقسوة؛ فإن الإخوان المسلمين الذين كانوا حتى ذلك الوقت مجرد

جمعية دينية صغيرة لا تختلف في وزنها عن مثيلاتها كجمعية الشبان المسلمين والجمعية الشرعية؛ قد توسعوا بشكل قياسي، وانطلق خطباؤهم في المساجد يهاجمون النازية. ولما كانت الدعاية الألمانية قد ركزت في مصر والعالم العربي والإسلامي على القول بأن هتلر أسلم، وغير اسمه إلى الحاج محمد هتلر، وأنه ينوي بعد انتصاره أن يمنح الشعوب العربية دولة عربية إسلامية موحدة، تحالف ألمانيا التي ستكون وقتها فوق الجميع؛ فقد انطلق الإخوان يفضحون هذه الأكذوبة، **مساندين بقوة وبلا شروط الحلفاء في صراعهم ضد النازي**. وفي مقابل هذه الخدمة الإعلامية الضخمة فإن الحرب قد انتهت ليفاجأ السياسيون في مصر بالإخوان المسلمين قد كونوا مئات الشعب في القرى، وتغلغلوا في المدارس تحت سمع وبصر وزارة الداخلية وسلطات الأمن. (راجع: وسيم خالد: الكفاح السري ضد الاحتلال الإنجليزي في مصر، طبعة مطابع الشعب ١٩٦٣، وهي مذكرات شاهد عيان لتلك الفترة)، وأصبحوا قوة سياسية ينبغي أن يعمل حسابها. ولولا تاريخ الوفد ورصيده الضخم الذي اكتسبه منذ ثورة ١٩١٩؛ لهدد الإخوان

جماهيريته تهديدًا مباشرًا. لكن من المؤكد أنهم قد خرجوا من سنوات الحرب وقد زادوا عددًا وعدة آلاف الأضعاف عما كانوا عليه قبلها، خاصة أنهم قد تميزوا منذ البداية بقدرة مذهلة على "التنظيم الحديدي"، اكتسبها "**حسن البنا**" من دراسة متعمقة للحركات السرية التي نشأت في الدولة الإسلامية في عهود بني أمية وما تلاها، والتي ميزت نشاط الفرق الإسلامية المتعددة، وخاصة الشيعة.

ويتمثل ذكاء حسن البنا وقدرته الفذة على عدم الدخول في صدام مباشر قبل أن يستعد له في نقطتين جوهريتين:

***أنه رفض إبَّان الحرب **عرضًا بانقلاب** يقوم به مشتركًا مع حزب مصر الفتاة بزعامة أحمد حسين، تستند خطته على أعداد محدودة من المجاهدين في كل قرية ومدينة مصرية، يقومون في وقت محدد **بالاستيلاء على السلطة المدنية** والعسكرية في هذه القرية أو المدينة، بينما تتوجه مجموعة للاستيلاء على العاصمة بنفس الطريقة. وقد ناقش الأمر مع أحمد حسين بشكل منطقي، وانتهى منه إلى أن الخطة غير عملية، وأنه يجمع السلاح ويخزنه، ويدرب رجاله عليه، وأنه لا يستطيع أن يحارب إنجلترا ولها جيوش

جرارة في مصر ببنادق قديمة، أو بقنابل من مخلفات الحرب العالمية الأولى. **(رواية أحمد حسين، الدكتور خالد، مطبعة مصر ١٩٦٠).**

***إنه رفض أن يصوغ برنامجًا تفصيليًا قبل الأوان،** وقد ذكر أحد أقطاب الإخوان فيما بعد أنه ناقشه في هذا الأمر، فكان من رأيه أن محاولة صياغة رأي الإخوان في القضايا التفصيلية، وكيفية تطبيق الشريعة الإسلامية على حياة المجتمع المعاصر؛ هي محاولة ضررها أكثر من نفعها، فإذا كانت صياغة مثل هذه قادرة على مواجهة الخصوم السياسيين الذين أخذوا على الإخوان دائمًا أنهم يطرحون شعارات عامة، ولا يقدمون حلولاً تفصيلية للمشاكل؛ فإنها تفتح الباب في نفس الوقت لشقاق كبير بين المسلمين أنفسهم لتعدد المذاهب والاجتهادات، وأن أوان معارك مثل هذه لم يئن بعد **(شهادة هنداوي دوير أمام محكمة الشعب عام ١٩٥٤).**

بهذا الذكاء في رسم التحالفات السياسية؛ عاش حسن البنا، وبه انتشر الإخوان المسلمون، وبسببه تعرضوا لأول صداماتهم الدموية مع الحكم المصري قبل الثورة.

في الطريق إلى سنوات المحنة

ربما لم يستطع الإخوان المسلمون أنفسهم، وحتى هذه اللحظة أن يقيموا بشكل صحيح؛ الخلل الذي حدث في خططهم السياسية، والذي قادهم إلى مجموعة من الصدامات المتوالية، وضعتهم في صف القوى السياسية التي تعرضت للتصفية العنيفة من قبل خصومهم؛ وهو ما دفع كثيرين من المحللين إلى الظن بأن نفوذ الإخوان السياسي قد تقلص تمامًا، وأنهم انتقلوا من واقع "سياسي" إلى ظاهرة "تاريخية"، كان منهم د. ميتشيل نفسه.

والقاعدة العامة التي ينطلق منها معظم المحللين السياسيين عند رصد ملامح هذا الخلل؛ هي الاعتراف بداية للإخوان المسلمين بثلاث ميزات أساسية، يمكن عند رصد كل واحدة منها اكتشاف عجز في الاجتهاد، أو خلل في التطبيق، حال في النهاية دون نمو الإخوان نموًّا طبيعيًّا، وقادهم إلى المراحل التي اصطلحوا على تسميتها بـ"سنوات المحنة"، والتي تصاعدت في مصر عبر ثلاث حلقات، كانت أعنفها وأكثرها قسوة سنوات ما بين ١٩٦٥ و١٩٧١.

وعند هؤلاء المحللين على اختلاف منابعهم الفكرية، وتناقض موقفهم من الإخوان؛ أنهم قد تميزوا بثلاث ميزات أساسية:

الأولى– أنهم انطلقوا من "**أيديولوجية**" **قادرة على جذب أوسع** الجماهير، بحكم أنها تتعامل مع الفطرة في بساطتها؛ مما مهد لهم أن يكسبوا جماهيرهم دون مجهود كبير في الإقناع أو في التجنيد، وإنما باستثمار تراث مقدس وعصي على المنافسة.

الثانية – أنهم قد أثبتوا في التنظيم المحكم والقوي والفعال مهارتهم، حتى إنهم **سحبوا من خصومهم التقليديين الشيوعيين شعارًا من أهم شعاراتهم الكلاسيكية؛ وهو شعار التنظيم الحديدي**، فطبقوه، بينما ظل عند الآخرين في الأغلب الأعم مجرد شعار.

الثالثة – ذكاؤهم الحاد في **رسم التحالفات السياسية؛** بحيث أخذوا فرصة هادئة تمامًا لبناء حركتهم، وإحكام جهازها التنظيمي، وحشد جماهير واسعة حولها، قبل أن يدخلوا معارك غير محسوبة النتائج.

ولا خلاف بين المتابعين لتاريخ المنظمات السياسية، على أن توفر هذه الخصائص في أي حركة سياسية؛ خليق بأن يكفل لها انتصارًا مؤكدًا على خصومها، كما هو كفيل بزرعها على الخريطة السياسية لأي مجتمع لزمن يصعب تحديد مداه.

على أن الواقع قد أخلف ظن الذين طبقوا هذا القانون على تاريخ الإخوان المسلمين، وخاصة في مصر؛ فبرغم كل مميزات حركتهم التي يندر توفرها في حركة أخرى تعرضوا لما هو معروف؛ الأمر الذي أكد أن الإخوان لم يستثمروا مميزاتهم استثمارًا صالحًا أو جيدًا في كل الأحوال.

وفي هذا الصدد فإن المحللين السياسيين يرصدون:

إن استناد الإخوان المسلمين إلى "أيديولوجية" قادرة على جذب أوسع الجماهير لم يكن كافيًا وحده لعمل جماهيري نشط وفعال، في ظروف تغير اجتماعي كبير طرأ على العالم كله، وعلى الأمة العربية والعالم الإسلامي منذ تدهورت دولة الخلفاء الراشدين، وبروز أوضاع ونظم ومؤسسات وأفكار، تتطلب اجتهادات واسعة وعميقة، لتظل لتلك الأيديولوجية قدرتها على الجذب. وبينما بدا مرشد الإخوان الأول المرحوم

"**الشيخ حسن البنا**" ذكيًا عندما رفض وضع برنامج سياسي متكامل للإخوان؛ **حرصًا على وحدة أعضاء حركته، وخوفًا من نقل خلافات الفرق الإسلامية إلى صفوفها، أو إلى صفوف الجماهير المتعاطفة معها**؛ فإن العجز أو العزوف عن وضع هذا البرنامج كان من بين مبررات ضعف الإخوان سياسيًا؛ ذلك أنهم لم يكونوا وحدهم في الساحة السياسية. وقد استطاع خصومهم دائمًا أن يعلنوا آراء محددة في عديد من القضايا المطروحة، بينما **كان على الإخوان أن يوازنوا بين عديد من الاعتبارات قبل اتخاذ أي موقف سياسي عملي من جانب**، فضلاً عن أنهم بدوا أمام جماهيرهم دعاة شعارات عامة، لا شك في صحتها، ولكنها تفتقر لمواجهة الواقع المحدد والزمن المعين والبلد الخاص. وفي هذا الصدد وجه بعض المعاصرين للإخوان في الأربعينيات نقدًا لبرنامجهم؛ لأنه عجز عن سد الفجوة التي نشأت منذ توقف الاجتهاد الإسلامي في قرون ضعف الدولة الإسلامية، وعجز عن مواجهة تحديات العصر الذي شهد تغيرات جذرية في مختلف مناحي الحياة.

وبُحكم تكامل العناصـر الرئيسـية لفاعليـة أي حركـة سياسية؛ فإن الخلل الأول قد عَرَّض تنظيم الإخوان الحديدي للخلل هو الآخر، وقد ثبت فيما بعـد أن مؤسـس الإخـوان "**حسن البنا**" كان قد خطط لحركتـه بحيـث تضـم تيـارًا جماهيريًا واسعًا، **يتحرك بشكل ديمقراطي علني**، ويقوم على أساس إنشاء شُعَبْ أو فروع في كل قرية أو حـي سـكني، تنظم مجموعة من الأنشطة التربوية التعليميـة والرياضـية، وتقدم ألوانًا متعددة من الخدمات الاجتماعية، فضلاً عن جهد ممتاز في التثقيف والتربية الدينية. لكن هذا التيار لـم يكـن أساس تنظيم الإخوان؛ ففي داخله سعى "**حسن البنا**" إلى بناء منظمة من الكوادر، تتلقى تربية وإعـدادًا خاصـين، وتعـد لتكون "ميليشيا" سرية مسلحة، مهمتها أن تستولي على الحكم بتحرك انقلابي.

والأرجح في ضوء ما أعلن من وثـائق حتـى الآن؛ أن "**الجهاز الخاص**" (الاسم الرسمي لميليشيا الإخوان السرية) قد شكل إبَّان الحرب العالمية الثانية. وعلى الرغم مـن اتسـاع أعداده، وتشعب أفراده؛ فقد تم اختراقه بسهولة مـن القـوى المعادية التي ذُهِلت تمامًا مـن تنظيمـه المحكـم والقـوي،

وصحيح أن خصوم الإخوان قد لجأوا إلى عمليات تعذيب تعدى بعضها كل ما يمكن قبوله، مبررين ذلك بأن الإخوان لجأوا إلى أساليب إرهابية، وأن الإرهاب يحتاج إلى "**إرهاب مضاد**" حتى يمكن إيقافه، إلا أن قليلين من أعضاء الجهاز الخاص للإخوان هم الذين ثبتوا أمام التعذيب؛ وهو ما مَكَّن خصومهم من الحصول على أسرارهم كاملة، وتدمير تنظيمهم الحديدي النادر المثال، ومن الطبيعي أن تكون جماهير الإخوان العريضة (أعضاء ما يمكن تسميته بالجهاز العام) أقل صَلابة من خُلاَصة الكوادر الإخوانية، التي تجمعت في الجهاز الخاص؛ وهو ما كان ينتهي بتشتيت كامل للتنظيم الإخواني.

ويعزو بعض المتابعين لحركة الإخوان السياسية ذلك إلى **عدم وحدة التثقيف السياسي للإخوان**، فبينما كان الأعضاء الجماهيريين بالجهاز العام ينضمون للإخوان في أغلب الأحيان استجابة لمشاعرهم الدينية الفطرية، التي لم يبذلوا جهدًا في تعميقها أو تنظيرها؛ سعيًا وراء كسب مثوبة الدعوة للخير والفضيلة، ومقاومة الرذائل في النفس الإنسانية، **إلى الدرجة التي لم يعتبرها بعضهم أصلاً حركة سياسية، فجمع**

بين عضويتها وبين عضوية أحزاب أخرى؛ كالوفد المصري مثلاً. وفي هذا الإطار كان أعضاء القسم العام للإخوان ينشطون من منطلق الاعتراف بالسلطة الدنيوية وقوانينها، رادين كل إثم أو خلل أخلاقي إلى عيب في نفوس الأفراد، لا إلى فساد في النظام الاجتماعي يتطلب الانقلاب عليه؛ وهو ما دفع المرحوم "**حسن البنا**" ذاته إلى الإعلان بأنه **يعترف بالدستور المصري ١٩٢٣، رغم أنه كان يقوم على أسس دنيوية محضة** لكي يواجه "مأزق" قيامه بنشاط علني لا يعترف بالدستور ويخضع له. (راجع رسالة المؤتمر الخامس ورده على ما سماه تهور صالح عشماوي الذي كان قد كتب مقالاً في مجلتهم "النذير"، يرفض فيه الدستور).

لكن هذه البساطة في نشاط إخوان القسم العام، تعقدت لدى إخوان القسم الخاص، الذين كانوا يُختارون من بين العناصر النشطة من أعضاء القسم العام، ويتلقون دروسًا خاصة، ويخضعون لكشف طبي، ولبرامج إعداد عقائدي وعسكري مركبة، ويُعَدَّون أساسًا للعصف بالنظام السياسي القائم، وإعلان بديل له؛ وبهذا كانت هناك مسافة في الاقتناع

والإعداد بين أعضاء الحركة الواحدة؛ بحيث خفي على معظم الأعضاء العلنيين للحركة أهدافها غير المعلنة.

وإضافة إلى ذلك فإن **العجز الأيديولوجي لدى الإخــوان، قد ألقى بظله على ممارســاتهم اليوميــة**، وبتــراكم هــذه الممارسات استطاع خصومهم النفاذ إليهم، والتشــهير بهــم سياسيًا، فالرغبة في حماية التنظيم قادت الإخوان المســلمين إلى **مجموعة من التحالفات السياسية** لم تخضع دائمًا للأسس المبدأية، بل تناقضت معها تناقضًا حادًا في بعض الأحيــان، حتى ذهب خصومهم الأقوياء إلى **القول بأنهم ظلوا دائمًا في مصر يعملون في حماية الأقليات السياســية** المكروهة مــن الشعب المصري، والمعادية للتطــور الــديمقراطي، وغيــر المتشددة في مسألة الاســتقلال الــوطني مــن الدســتوريين والسعديين، حتى بدا الإخوان المسلمين في الفترة من نشأتهم حتى انهيار النظام القــديم (١٩٢٨ – ١٩٥٤) جــزءًا مــن التحالف المعادي للوفد المصري، حزب الوطنية المصــرية الليبرالية التقليدي؛ هذا التحالف الذي يخدم بنشاطه موضوعيًا وبصرف النظر عن النوايا؛ أوتوقراطية الســراي الملكيــة والاستعمار الإنجليزي.

وتتطلب دراسة **أسلوب الإخوان المسلمين في رسم تحالفاتهم السياسية اهتمامًا خاصًا، فضلاً عن أنها ضرورة لفهم طبيعة النشاط الذي ينوون القيام به الآن، فإن المحللين يُعطون أهمية بالغة لأخطائهم في تطبيقها، مع ذكاء في التخطيط، ويعتبرون تلك الأخطاء "الخطيئة الأولى"**، التي جعلت الإخوان المسلمين يتعرضون لعمليات التصفية الدورية في مصر. وتعتبر مرحلة ما بعد سنوات الحرب العالمية الثانية نموذجًا بالغ الدلالة على ذلك. وقد يفيد في الاستدلال هنا أن نعتمد مصدرًا يعز على التجريح؛ وهو مرافعة الأستاذ "**أحمد حسين المحامي**"، وزعيم حزب مصر الفتاة آنذاك في قضية اغتيال المرحوم "**محمود فهمي النقراشي**"، زعيم الحزب السعدي، الذي قتله أحد أعضاء الإخوان المسلمين في ديسمبر عام ١٩٤٨، فالأستاذ "**أحمد حسين**" ليس معاصرًا فحسب لنشأة الإخوان، ولكنه أيضًا ساق ذلك كله في معرض الدفاع عنهم، وتبرير الصدام بينهم وبين السعديين، الذي تخلفت عنه سنوات "المحنة" الأولى.

وفي تحليله أن الإخوان المسلمين قد تحالفوا مع السعديين، بعد مفاوضات سرية أجراها القطب السعدي "حامد جودة" مع

مرشدهم العام "**حسن البنا**" إبَّان اعتقال الأخير في سنة ١٩٤١، مقابل شروط لم تعلن إلى الآن، ولكن النتيجة العملية كانت أن خرج "**الأستاذ حسن البنا**" من الاعتقال وقد ازداد جاهًا وعزًا بوقوف وزارة الأقليات إلى جواره، ومضى في دعوته حرًا طليقًا، يَجُوب البلاد، ويُؤَلِّف الشُّعَبْ، ويُنَظِّم الجماعات، واشتهر في البلاد أن الإخوان المسلمين في حماية الحكومة القائمة، وفي حماية السعديين بصفة خاصة.

ومع الانقلاب الذي جاء بالوفد المصري إلى الحكم بعد حادث ٤ فبراير الشهيرة نظر الوفديون شذرًا إلى الإخوان المسلمين، لكن الأستاذ "**أحمد حسين**" يذهب إلى أن "**الوسطاء أفهموا النحاس باشا زعيم الوفد، وسراج الدين باشا قطبه الكبير آنذاك وسكرتيره العام فيما بعد؛ أن الشيخ حسن البنا رجل دين لا أكثر ولا أقل**، ودعوته دعوة للأخلاق والفضيلة. ونجحت المفاوضات، وتقابل "**مصطفى النحاس**" و"**حسن البنا**"، وقبل زعيم "**الإخوان المسلمين**" في ذلك الوقت **أن ينزل عن ترشيح نفسه في الانتخابات**، في مقابل أن تطلق له الحكومة حرية المُضي في دعوته الدينية البحتة،

وخرج حسن البنا من لدى النحاس باشا وقد باعد بينه وبين السياسة التي أوشك أن ينزلق فيها بترشيح نفسه.

وهكذا أثبت "**حسن البنا**" أنه ذكي ومناور، هو الذي كان يرفض الوفد، ويرفض الأحزاب، ويرفض النظام الملكي كله، يمد يده لأعتى خصومه لكي لا يبطشوا بدعوته التي يرى أن قدرتها على المواجهة لم تحن بعد. لكن بحر السياسة المصرية العاصف لم يلبث أن قاده إلى مأزق جديد، فمع الانقلاب الدستوري الذي ذهب بحكومة الوفد المعروفة بحكومة ٤ فبراير؛ عادت أحزاب الأقليات السياسية إلى الحكم من جديد، ونظرًا لأن السراي الملكية **(وعلى رأسها الملك فاروق نفسه)** كانت تَنْقِم على الوفد أنه قَبِل الحكم عقب الإنذار البريطاني الشهير للملك فاروق بدعوة النحاس لتولي الوزارة وإلا عزل الملك، فضلاً عن أن الوفديين عمومًا كانوا عندما يتولون الحكم يَكفون يد السراي الملكية عن العمل؛ فإن العهد الذي بدأ في ٨ أكتوبر (تشرين الأول) عام ١٩٤٤ كان برنامجه (كما يقول "**أحمد حسين**") هو: القضاء على الوفد قضاءً مبرمًا، وردم آثاره نهائيًا. وهكذا فشل الإخوان في التنكر لتهمة التحالف مع الوفديين، وأصر

السعديون (حلفاؤهم القدامى) علـــى ألا يَقْبلـــوا مـــنهم إلا أن يظهروا خصومتهم للوفد، وتنكرهم له، إذا شاءوا أن يستمروا في نشاطهم.

وفي تقييم هذا الموقف، يقول الأستاذ أحمد حسين: **لم يكن باستطاعة الإخوان أن يترددوا في هـــذا الســـبيل، فـــأعلنوا خُصُومَتَهم للوفد، باعتباره حزبًا سياسيًا؛ وخصومة حـــزب سياسي مُعَين معناها انخراط صريح فـــي ســـلك السياســـة الحزبية. وتحولوا من حركة روحية بحتة تصادق الجميـــع، وتتعاون مع الجميع إلى هيئة لها رأي في السياسة، فتناصر فريقًا ضد فريق.** وكان معنـــى هـــذا الموقـــف الجديـــد أن يُخاصمهم الوفد، وأن يُخاصموه، فبدأت الاحتكاكـــات بـــين الطرفين، وبدأ الصدام على طول الخط، وكـــان طبيعيًـــا أن تقف حكومات الأقليات إلى جوار الإخوان المسلمين في كـــل صدام يقع بينهم وبين الوفد؛ بل وكانت تحميهم وتشد أزرهم ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً.

وفي استعراضه لملامح المساندة التـــي قـــدمتها أحـــزاب الأقليات السياسية إلى الإخوان المسلمين في حـــربهم للوفـــد؛ رصد الأستاذ "**أحمد حسين**" أن حكومة السعديين قد سَـــمَحَتْ

للإخوان بإنشاء "الجوالة ٥"، التي كانت تشكيلاً شبه عسكري. وبرغم **أن القانون المصري كان يُحَرِّم قيام تشكيلات من هذا النوع**، فقد تضخمت جَوَّالة "**الإخوان المسلمين**"، حتى وصلت إلى عشرين ألفًا كان باستطاعة قيادة الإخوان تعبئتهم في أي مكان شاءت، وقال "**أحمد حسين**": ما هو السر الذي خول لدعوة الإخوان المسلمين بعد أن انخرطت في المنازعات الحزبية أن يكون لها هذا الجيش من الجوالة؟ اسألوا الحكومة التي لم تسكت فحسب، بل شَجَّعت ومَوَّلت هذا الجيش؛ ظنًا منها أنه عدة لها ضد خصومها، وأنه سلاح ضد الوفد الذي يريدون القضاء عليه بأي ثمن، ولو بالخروج على كل قانون وكل عُرْف، وكل مألوف.

وشملت الوقائع التي ذكرت "**أحمد حسين**" **تفصيلات مزعجة**، تكشف عن أنَّ "**الإخوان المسلمين**" قد استدرجوا في تلك الفترة ليكونوا **الذراع الضاربة لأحزاب الأقليات السياسية.** ولعل "**الإخوان المسلمين**" لم يدركوا خطر هذا التحالف الذي أجبروا عليه وقَبِلوه برغم عدائهم – كما ثبت

بعد ذلك – لتلك الأحزاب، ولكنه عزلهم عن مجموعة حركة القوى السياسية والوطنية، والساعية إلى قلب النظام القديم.

ويعتبر موقف الإخوان من "**اللجنة الوطنية للطلبة والعمال**" نموذجًا للمأزق الذي قادهم إليه تحالفهم مع أحزاب الأقليات السياسية من مواقف تهادنية وخاطئة؛ فوقتها كانت كل القوى الوطنية والديمقراطية والتقدمية قد تبنت فكرة رفض أسلوب المفاوضات والمساومات كحل لقضية الاحتلال الإنجليزي لمصر، ورفعت شعارات الكفاح المسلح، وتخليص الاقتصاد المصري من التبعية للاحتكارات الدولية، وتكوين جبهة وطنية معادية للاستعمار، ولجأت السراي إلى تعيين "**إسماعيل صدقي**" (ديكتاتور الثلاثينيات الشهير) رئيسًا للوزارة، وتوجست القوى الديمقراطية خيفة من تعيينه، وسارعت بتكوين اللجنة الوطنية للطلبة والعمال، التي ضمت ممثلين لكل شباب التجمعات والأحزاب السياسية، والنقابات العمالية، في ميثاق جبهوي؛ للعمل على إفشال أي محاولة يبذلها "**إسماعيل صدقي**" لجر مصر إلى حلبة الأحلاف الاستعمارية الغربية. وشارك الإخوان المسلمين – **الذين كان العداء للاستعمار من بين شعاراتهم المعلنة** – في تلك

اللجنة، لكنهم ما لبثوا أن استدرجوا إلى **مؤامرة تخريب واسعة النطاق، وأحدثوا انشقاقًا في اللجنة، وخرجوا مع بعض الجماعات الأخرى**، وكونوا اللجنة القومية، وتحالفوا مع إسماعيل صدقي، وألقى زعيم الطلاب الإخوانيين في الجامعة "**مصطفى مؤمن**" خطابًا شهيرًا أيد حكومة صدقي، واستشهد فيه بالآية القرآنية الكريمة: **﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولاً نَّبِيًّا﴾**.

كان واضحًا طوال الأربعينيات أن الإخوان المسلمين يعملون في حماية ومساعدة الأقليات السياسية المتحالفة مع السراي، وقد اتجه هؤلاء لدعم الإخوان وتقويتهم؛ لأنهم اكتشفوا **أن الإخوان كقوة سياسية تعمل في حماية الدين**؛ هي أكثر القوى قدرة على تدمير حزب الوفد المصري، والقضاء عليه. وكان هذا الحزب الديمقراطي العتيد برغم كل عيوبه قلعة الوطنية المصرية؛ لذلك كانت محاولات تخريبه وإرهابه مستمرة، وكان باستمرار هدفًا لحلف شرير بين السراي والاستعمار البريطاني، وأحزاب الأقليات السياسية، وكان طبيعيًا أن ينفض التحالف بين الإخوان وأحزاب الأقليات عندما كبر الإخوان وتضخموا، فبدأوا يعملون

لحساب أنفسهم، فعلى مشارف الخمسينيات بدأ الإعداد لانتخابات جديدة لمجلس النواب، وشعر الإخوان الذين كانوا قد توسعوا لدرجة أنه كان هناك نصف مليون عضو على الأقل ينتسبون إليهم في صور وأشكال شتى؛ بأنهم أصبحوا قوة مستقلة أقوى ممن كانوا يحمونهم. **وبدأ الإخوان يُعدُّون أنفسهم لخوض الانتخابات القادمة**، وكان لهم أمل جبار في أنهم إذا لم يكتسحوا الانتخابات على الأقل، فسيخرجون منها كحزب من أقوى الأحزاب الممثلة في البرلمان. وشعر السعديون الذين تبنوا الإخوان ليكونوا ذيلاً لهم؛ بأن **الذيل قد أصبح هو الأصل**، وأن قوتهم أصبحت جارفة، وأنها باتت تهددهم في الانتخابات القادمة، فقرروا أن يتخلصوا منهم بأي ثمن من الأثمان، وبدأوا يضغطون على "**الإخوان المسلمين**"، ويضغط الإخوان عليهم، وراح "**النقراشي**" الذي كان يرأس الوزارة وقتها يُضيِّق عليهم الخناق، وراح بعض الشباب المتطرف من الإخوان الذين كانوا قد ألفوا هذه الحرية الواسعة ضد خصومهم؛ راحوا يردون على هذا التضييق بتوجيه بعض الضربات، فكانت **سلسلة من الحوادث الإرهابية الرهيبة**، شملت نسف بعض المحلات التجارية،

واغتيال أحد القضاة. وقرر النقراشي أن يضرب ضربته الحاسمة، **وأصدر قرارًا بحل الإخوان، ودفع ثمنًا له حياته نفسها**؛ إذ اغتاله الإخوان. وهكذا بدأت سنوات المحنة الأولى للإخوان؛ **ذلك أن رسم التحالفات مهما كان ذكيًا ومقتدرًا؛ لا يمكن أن يأتي بنتيجة ما لم يكن قبل كل شيء مبدأيًا.**

مستقبل التحالف:

وتفيد دراسة تحالف الإخوان مع ثورة ٢٣ يوليو؛ في استكشاف مبررات التحرك الحالي للإخوان، كما أنه يلقي ضوءًا كشافًا على الخلل الرئيسي في حركتهم.

ويمكن أن نضع في الاعتبار هنا عددًا من الحقائق الأساسية:

أولاً – إن القانون الأساسي الذي حكم تحالفات الإخوان المسلمين طوال عمرهم؛ لم يكن تحقيق أهداف مشتركة تجمع بينهم وبين أي قوى سياسية أخرى، سواء كانت هذه الأهداف مرحلية أو دائمة، ولكنهم سعوا دائمًا إلى التحالف بهدف حماية أنفسهم؛ وهو ما يسميه البعض "**التعاون مع القوى السائدة**"، مُخرجًا إيَّاه من دائرة التحالف السياسي إلى دائرة الانتهازية السياسية، كما أن عزوفهم عن التحالف على أساس

برنامج مشترك؛ ناتج من رفضهم الكامل لكل الحركات السياسية الأخرى، ورفضهم للنضال الديمقراطي، وسعيهم لتقويض النظم السياسية القائمة على أسس دنيوية؛ وهم في هذا لا يقرون بأنهم فصيلة سياسية بين فصائل أخرى، ولكنهم يرون أنفسهم "**حزب الله**"؛ حيث لا يجوز مع حزب الله أن توجد أحزاب أخرى.

ثانيًا: أنهم بذلوا نشاطًا في **التجنيد** داخل صفوف **الجيش المصري**، وفي صفوف **قوات الشرطة** في السنوات السابقة على قيام الثورة مباشرة، وكان لهم علاقات تنظيمية وشبه تنظيمية بعدد من الضباط الذين تحركوا سياسيًا آنذاك، والذين تزعموا فيما بعد لفترة تطول أو تقصر؛ ثورة يوليو ١٩٥٢، كما أن عددًا من هؤلاء كان متعاطفًا مع الإخوان، بحكم أنه كان يصب في التيار الداعي إلى إنشاء دولة إسلامية. وفي هذا الصدد تبرز أسماء كل من "**أنور السادات**" "الذي كان على صلة وثيقة بهم، لم تصل إلى حد الانتماء التنظيمي بالإخوان، وبالذات زعيمهم "حسن البنا"، و"**جمال عبد الناصر**"، و"**كمال الدين حسين**"، و"**حسين الشافعي**"، فضلاً عن كل من: "**عبد المنعم عبد الرءوف**"، الذي كان

عضوًا بالإخوان المسلمين، وعضوًا بمجلس قيادة الثورة، وسبق له أن اقترح أن يكون تنظيم الضباط الأحرار جناحًا عسكريًا للإخوان، ولكن اقتراحه رُفِضْ، وقد اختلف بعد ذلك مع قيادة الثورة، وحُوكم وهرب من السجن، فأخفاه الإخوان المسلمون؛ حيث عَمِل كعقل عسكري لميليشيا الإخوان في مؤامرة ١٩٥٤، ثم هرب مرة أخرى فور فشل مخططه، و"**رشاد مهنا**" الذي عُيِّن لفترة قصيرة وصيًّا على العرش، وكان متعاطفًا مع الإخوان.

ثالثًا: إن حركة الضباط الأحرار كانت تسعى من جانبها للتحالف مع المنظمات الشعبية والجماهيرية، التي تقف موقف العداء من النظام القديم. وفي هذا الصدد اتصلت قبل الثورة بالوفد، وعقد لقاء بين جمال عبد الناصر وفؤاد سراج الدين، كما كان عبد الناصر صديقًا للعناصر الراديكالية واليسارية بالوفد (**إبراهيم طلعت**)، فضلاً عن علاقات مع الشيوعيين عن طريق القاضي "**أحمد فؤاد**"، الذي كان على صلة بالحركة الديمقراطية للتحرر الوطني (حديتو)، كما كان على صلة بالحزب الشيوعي المصري، وكان منطلق الأحرار في ذلك عدم وجود تنظيم شعبي لهم، واقتصار نشاطهم على

دوائر محدودة في الجيش، كما أنه فور انتصار الثورة، مدَّت يدها للحزب الوطني الجديد، الذي كان يرأسه "**فتحي رضوان**"، الذي كان أول معتقل سياسي يتم الإفراج عنه قبل صدور قانون العفو العام.

وفي ضوء كشف ما كشف الستار عنه من وقائع حتى الآن؛ فإن "**الإخوان المسلمين**" كانوا على علم بموعد الثورة قبل قيامها. وقد ذكر "**كمال الدين حسين**" أنه اتصل في ليلة الثورة هو و"**عبد الناصر**" بالإخوان، وأطلعهم على التفاصيل، وكان لهم في اليوم التالي متطوعون على طريق السويس لاحتمال تحرش قوات الإنجليز بالثورة، كما تذكر مصادر أخرى أن عددًا منهم كان يحرس بعض المنشئات وأماكن العبادة، والمصادر الإخوانية تذكر أن موعد الثورة تأجل يومًا أو يومين، حتى أخطر الهضيبي بموعد قيامها، وكان يقضي الصيف في الإسكندرية، وقد وافق على تأييد الإخوان للثورة؛ وهو التأييد الذي تأخر أسبوعًا كاملاً كنوع من الحرص في حالة فشل الحركة، وإن كان هذا الحرص قد استخدم فيما بعد للتشهير بالإخوان على أساس أنهم تقاعسوا عن تأييد الثورة.

على أن بيان الإخوان المسلمين بتأييد ثورة يوليو ١٩٥٢؛ صدر بعد استقرار الأوضاع، وجاء كما يقول د. عبد العظيم رمضان **معبرًا عن فهم لحركة الجيش، كان أفضل من فهم أصحابها لها؛ فقد نظَروا إلى الحركة باعتبارها ثورة، بينما كانت الحركة تنظر إلى نفسها على أنها انقلاب.**

والواقع إن **برنامج الإخوان المسلمين الذي أعلنوه في بداية الثورة** يمثل **قمة نضجهم السياسي كحركة سياسية ذات طابع راديكالي**، وقد تحققت كثير من بنوده فيما بعد على يد قيادة عبد الناصر، بحكم أنه في مجمله كان يعبر عن القاسم المشترك الأعظم بين **مطالب وآراء الحركات والتيارات السياسية والإصلاحية، التي كانت تعادي النظام القديم.** لكن **مشكلة البرنامج** الحقيقة كانت تكمن في **خللين رئيسيين** في عموده الفقري:

الأولى – **غموض الأسلوب المطروح لحل المشكلة الوطنية**، وقد اكتفى البرنامج بشأنها بأن تنبأ بأن الإنجليز سيجلون عن مصر والسودان دون أن يبدي رأيًا في وسيلة ذلك، وكانت حكومة الوفد الأخيرة قد ألغت معاهدة ١٩٣٦،

وبدأت حركة شعبية ورسمية لشن حرب محدودة ضد القاعدة البريطانية بمنطقة القنال، وكان التيار الغالب بعد أن أوقفت هذه الحركة بحريق القاهرة يتجه إلى رفض أسلوب المفاوضات، واتخاذ خطوات إيجابية ضد الوجود الإمبريالي؛ وهو الأمر الذي سكت عنه البرنامج فيما يتعلق باستئناف حرب العصابات ضد المحتل، وإن كان لم يسكت عن المصالح الاقتصادية الإمبريالية.

الثانية – **غموض موقف "الإخوان المسلمين" من قضية الديمقراطية**؛ فقد وجه البيان نقدًا حادًا ولاذعًا وحقيقيًا للدستور المصري الذي كان قائمًا آنذاك (دستور عام ١٩٢٣)، كما رفض الأبنية الديمقراطية التي أنشئت على أساسه، ولكنه في نفس الوقت اكتفى بالمطالبة بوضع دستور جديد بواسطة جمعية تأسيسية، دون أن يحدد موقفه من الأسس التي يقوم عليها هذا الدستور؛ وهو ما دفع كثيرين إلى ظن تأكد فيما بعد؛ بأن الإخوان يرفضون النظام الحزبي بمجمله.

وليس ثمة شك في أن موقف الإخوان المسلمين من ثورة يوليو – في عامها الأول على الأقل – قد ساهم في

تشكيل "المسار الديمقراطي" لمصر في ربع القرن التالي لقيام الثورة، كما أن هذا الموقف كان مفترق طرق بالنسبة للإخوان المسلمين أنفسهم، ولعلهم لو شاءوا تقييم سياستهم الماضية، واجدين في تلك المرحلة مفتاح مأساتهم التاريخية التي – كما يرى بعض المراقبين – توشك أن تتكرر.

ومن الخللين الرئيسيين في برنامجهم السياسي المطروح؛ انطلق الإخوان يصوغون علاقتهم بثورة يوليو، تلك العلاقة التي حددها "**عبد الحكيم عابدين**" سكرتير عام الإخوان آنذاك؛ قائلاً: "**إن جماعة الإخوان تحدد موقفها من الثورة ومن أي حكومة على الأسس الآتية؛ إما أن تعلن السلطة قيام دولة الإسلام، فنعلن ولاءنا لها ونذيب وجودنا في وجودها، وإما أن تتابع الخطوات الإسلامية تحت أسماء وعناوين إصلاحية، وحينئذ نلتزم بتأييد الحكم، مع استمرار تشكيلاتنا لإتمام الرسالة، وإما أن نكتفي بالناحية السلبية، فنلتزم السلبية نحوها، فإن أبت السلطة ذلك واستأنفت حملاتها في التنكيل بأهل الدعوة؛ فنكون مضطرين إلى** الدفاع عن أنفسنا".

والتقييم الذي انتهى إليه "**د. عبد العظيم رمضان**" (عبد الناصر وأزمة مارس ١٩٥٤، ص ١١٨، ١١٩) صحيح في مجمله؛ فهو يذهب إلى أن "سياسة الجماعة في ذلك الحين كانت تقوم على **التأييد التكتيكي المحسوب**، الذي يخدم في النهاية **أهدافها الاستراتيجية العليا** في استخلاص الحكم"، لكن مشكلة الإخوان وقتها، كانت مشكلتهم القديمة نفسها، فقد سعوا أولاً لمحاولة **السيطرة الفوقية على مجلس قيادة الثورة**، الذي كان يمر بأزمات سياسية بحكم التناقضات التي بدأت تنشأ بينه وبين الحركات السياسية الأُخرى في مصر، وخاصة الوطنية والتقدمية منها، وبالذات فيما يتعلق بقضية الديمقراطية، والذي كان في حاجة ماسة لتأييد الإخوان الجماهيري؛ وهم أقل القوى حماسًا للأبنية الديمقراطية الليبرالية. **وقد انفرد الإخوان بتأييد قرار مجلس قيادة الثورة بحل الأحزاب وإلغاء دستور ١٩٢٣، وإعلان فترة انتقال مدتها ثلاث سنوات**، بينما أدَّت هذه القرارات إلى انفضاض كل القوى الراديكالية في مصر عن مجلس الثورة، بما فيهم التنظيم الشيوعي الوحيد الذي كان يؤيد الثورة حتى ذلك التاريخ؛ وهو الحركة الديمقراطية للتحرر الوطني

"حديتو".. وكان تأييد الإخوان لهذه القرارات مشروطًا بتكرار محاولة بذلها الإخوان في الشهور الأولى لقيام الثورة، عندما طالب "**حسن الهضيبي**" "**عبد الناصر**" بتشكيل لجنة من هيئة الإخوان، تعرض عليها القوانين قبل صدورها للموافقة عليها؛ وهو طلب كرره "**صلاح شادي**" مسئول تنظيمات الإخوان في أجهزة الشرطة، ورفضه "**عبد الناصر**" قائلاً: لقد قلت للمرشد سابقًا إننا لن نقبل الوصاية، وإنني أكررها اليوم مرة أخرى في عزم وإصرار.

ومع تطور أحداث أزمة مارس (آذار) ١٩٥٤؛ كشف الإخوان عن **عيبهم الرئيسي؛ فهم قد ساندوا مجلس الثورة في تخطيطه الذكي للتخلص من القوى السياسية الأخرى، وعلى رأسهم الوفد، وحاولوا أن يقبضوا ثمن ذلك أن يُسيطروا هم على مجلس الثورة؛ وبهذا يكونون قد سيطروا على الحكم. وعندما رفض مجلس القيادة ذلك بدأوا الاصطدام معه، وسعوا إلى تقوية نفوذهم داخل الجيش والبوليس للقيام بانقلاب عسكري مضاد، مع شن حملة اغتيالات واسعة تمكنهم مع ما لهم من جماهير نسبية من السيطرة على الحكم.**

لكن هذا المخطط قد فشل بمجمله؛ لأن الإخوان رفضوا أن **يراهنوا على الديمقراطية الليبرالية، ورفضوا التعاون مع القوى السياسية الأخرى، وساهموا في العصف بها وأيدوا اعتقالها؛ وهكذا دخل مجلس قيادة الثورة الحرب ضدهم، فوجدوا أنفسهم وحدهم بلا حلفاء.. وانتصر الضباط عليهم.. وانتصروا أيضًا على كل الليبراليين المصريين. وبدأوا بناء ديمقراطيًا خاصًا بهم.. ذلك البناء الذي وصفه الإخوان فيما بعد بأنه ديكتاتوري.**

والذين لا يوافقون الإخوان على هذا التحليل.. يقولون: حتى ولو كانت ديكتاتورية؛ فأنتم المسئولون عنها بالدرجة الأولى.

في موقف الدفاع:

يمكن القول دون شبهة خطأ إن **مشكلة الإخوان المسلمين القديمة**، تكاد تكون هي نفسها **مشكلتهم الجديدة**، وكما أن لكل مشكلة حلقة رئيسية تتركز فيها كل مسبباتها، وتتبلور وتتضح؛ فإن مشكلة الإخوان المسلمين في الماضي كما هي في الحاضر؛ تتركز في شيء أساسي: **الذكاء البالغ في رسم**

التحالفات السياسية، إلى درجة يصبح فيها الـذكاء البـالغ غباءً بالغًا.

وكثيرون ممن يختلفون مع الإخوان اختلافًا جـذريًا فـي منطلقاتهم الفكرية؛ أزعجهم هذا، وهو يُخيفهم الآن؛ بـل إنَّ بعضهم كان يرى في الإخوان المسلمين – على العهد الـذي كانوا فيه واقعًا سياسيًا– **قوة لا شك في عدائها للاسـتعمار،** وفي سعيها وفق تصورها لبناء حياة أفضـل للبشـرية فـي عصر سيطرة الإمبريالية على الصعيد العالمي، ويرى ممـا يفيده أن يَمدَّ إليهم يده، وأن يمضيا معًا شوطًا من طريق، قبل أن تتفرق بهم السبل، لكن "**الإخوان المسلمين**" رفضوا دائمًا يد التعاون الممدودة، وولوا وجههم شـطر قـوى سياسـية لا جدال في أنها كانت عدوهم الحقيقي في المنظـور الآنـي والتاريخي؛ وهو ما كانوا يعلمونه، ولكنهم آثـروا المراهنـة **دائمًا على الجواد الرابح؛ باعتبارها مـا هُـوَ كـائن، دون المراهنة على الجواد القوي باعتبار ما سيكون، وفي ظنِّهم أن هذا ذكاء خارق يحتمون معه في ظل القوة؛ مما يـدفع الرِّيَبَ عنهم، ويُقَلِّص الظنون من حولهم، فينمون دعـوتهم ويوسِّعون رقعتها، ويُرسخون جذورها في الأرض، وهم في**

أمن من العصف بهم، إلى أن يأتي الوقت الذي يكونون فيه قادرين على قلب النظام برمته.

لكن ما غاب عن ذكاء قيادة الإخوان المسلمين المُقْتَدِر والغلاَّب أن **المراهنة على الجواد الذي تأفل شمس قوته؛ هي مراهنةٌ على الجانب الآخر من التاريخ، وأن من أهم أسباب قوة أي حركة سياسية ألا تتحالف بشروط تتدنى عن الحد الأدنى من مبادئها؛ فهي إذ تفعل ذلك تختار لنفسها موقع "الذيل" أو "التابع"؛ وهو شيء آخر تمامًا غير الحليف، والنتيجة العملية لمثل هذا الموقف هي خِسَارةٌ سياسية محققة، وعلى كل الأصعدة؛ فليس مما يفيد أي حركة سياسية تعمل لتقوية نفسها أن تخسر سمعتها السياسية وسط الجماهير، باتخاذ مواقف تتعارض مع مصالحها. ومن هنا فإن القوة التي نشدها الإخوان المسلمون بالتحالف مع أحزاب الأقليات السياسية، والخضوع الكامل لشروط هذه الأحزاب؛ كانت خسارة كاملة للإخوان، لم تتح لهم تحقيق هدفهم بالانتشار القوي والمؤثر وسط الجماهير؛ إذ إنهم كسبوا حكومة مكروهة وأحزابًا مرفوضة، بينما خسروا جماهير شعبية واسعة، وحركات**

سياسية مؤثرة؛ بل إن حلفاءهم من أحزاب الأقليات انقلبوا عليهم عندما شعروا بأن الإخوان قد أصبحوا أقوياء بالنسبة لهم، فبددوا قوتهم، وهشموها، وفتحوا لهم المعتقلات والسجون.

ويلاحظ المراقبون السياسيون في دراساتهم لتحالفات الإخوان المسلمين؛ **أن معظمها لم يكن "فعلاً"، لكنه كان "رد فعل"**، وأن ما كان يحكم الإخوان المسلمين في قبولها **كان حرصهم البالغ على حركتهم**. وهكذا تحول "التنظيم" إلى **كيان مقدس أشبه** "بالوثن"، ينبغي الحفاظ عليه بصرف النظر عن مبدئية الأسلوب أو لا مبدئيته، وإضافةً إلى ذلك فإن الزعامة الفردية لعبت دورًا مؤثرًا وفعالاً في تاريخ الإخوان المسلمين.

ومع أن أحدًا من هؤلاء لم ينكر على مؤسس الإخوان وزعيمهم الأول "**حسن البنا**" **ذكاءه المقتدر، وقدرته الحركية، وصفاته القيادية الأخرى**؛ إلا أن ذلك لا ينفي أن قوة شخصيته الطاغية قد انتهت بالإخوان إلى **حركة تدور حول شخصه وحده؛ الأمر الذي سهل ضربها دائمًا، كما سهل لخصومها التسلل إليها لشقها وتفتيتها**؛ نتيجة لانعدام

الديمقراطية داخل التنظيم، ولفردية القيادة. وهكـذا انتهـى "التنظيم" إلى معبود بصرف النظر عن محتواه، وتركز هـذا التنظيم في شخص حسن البنا.

وتحفل الأدبيات الإخوانية الكلاسيكية التي صاغها حسـن البنا؛ بنصوص صريحة تدعو **للبيعـة، وللتسـليم الكامـل للقيادة**؛ فقد طالب مريديه وأعضاء جماعته بالثقة والتسـليم التام للقيادة، واحتج عليهم بالآية الشريفة التـي احـتج بهـا محمد ﷺ على المؤمنين من المهاجرين والأنصـار: **﴿فَـلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾**. وقال البنـا إن القائد **جزء من الدعوة، ولا دعوة بغير قائد، وعلى قـدر الثقة المتبادلة بين القائد والجنود تكون قوة نظام الجماعة، وإحكام خططها ونجاحها، وللقيادة في دعوة الإخوان حـق الوالد بالرابطة القلبية، والأستاذ بالإفادة العلمية، والشـيخ بالتربية الروحية، والقائد بحكم السياسة العامة**". وأردف أن دعوتنا تجمع هذه المعاني جميعًا، والثقة هي كل شيء فـي نجاح الدعوات؛ لذلك يجب أن يسأل الأخ الصادق نفسه هذه الأسئلة:

- هل هو مستعد لاعتبار الأوامر التي تصدر إليه من القيادة – في غير معصية طبعًا – لا مجال للجدل فيها، ولا للتردد ولا للانتقاض، ولا للتحوير؟
- هل هو مستعد لأن يفترض في نفسه الخطأ، وفي القيادة الصواب إذا تعارضا بين ما أُمِر به مع ما يعلم في المسائل الاجتهادية؟
- هل هو مستعد لوضع ظروفه الحيوية تحت تصرف الدعوة، وهل تملك القيادة في نظره حق الترجيح بين مصلحته الخاصة، ومصلحة الدعوة العامة؟

ولم تكن مراحل الدعوة غائبة عن مؤسس الإخوان، الذي حدد مراحل معينة لانتصار دعوته تبدأ **بالتبشير فالتكوين فالتنفيذ**، ونحن نستند في ذلك إلى مصدر ذي أهمية بالغة في هذا الصدد، والمصدر هو الكتاب المطبوع للشيخ حسن البنا مؤسس الإخوان بعنوان: "**رسالة التعاليم مني إلى إخوان الكتائب**"؛ ففي هذا الكتاب ذَكرَ الشيخ حسن البنا أن حركة الإخوان تمر بثلاث مراحل:

****الأولى: مرحلة التعريف:** بنشر الفكرة العامة بين الناس، ونظام الدعوة في هذا الطور نظام **الجمعيات الخيرية**،

ومهمتها العمل العام، ووسيلتها الوعظ والإرشاد، وإقامة المنشئات. وفي هذا الطور الدعوة عامة، وتقبل الجماعة فيه كل من أراد من الناس، وليست الطاعة العامة لازمة فيها.

****الثانية: مرحلة التكوين**؛ باستخلاص **العناصر الصالحة لحمل أعباء الجهاد،** وضم بعضها إلى بعض. ونظام الدعوة في هذا الطور صوفي بحت من الناحية الروحية، وعسكري بحت من الناحية العملية، وشعار هاتين الناحيتين دائمًا **أمر وطاعة، من غير بحث ولا مراجعة، ولا شك ولا حرج،** لا يقبل به إلا من استعد استعدادًا حقيقيًا لتحمل أعباء الجهاد الطويل كثير التبعات، وأول بوادر هذا الاستعداد كمال الطاعة.

****الثالثة – مرحلة التنفيذ**: والدعوة في هذا الطور لا هوادة فيها، وعمل متواصل في سبيل الوصول إلى الغاية، وامتحان وابتلاء.

وهذا التحديد **للمراحل الاستراتيجية لثورة الإخوان كان** فيما هو واضح **المحدد الرئيسي في رسم تحالفاتهم السياسية**، لكن مشكلته فيما يبدو أنه لم يضع عديدًا من **العوامل الموضوعية** محل الاعتبار، وعلى رأسها **طبيعة**

الحركة السياسية في المجتمع المصري، وأقطابها الفاعلة والمؤثرة، وطبيعة الصراعات بينها. وكان "**الشيخ حسن البنا**" قد نبه الإخوان إلى أنهم سيقابلون مقاومة عنيفة؛ فقال: "أحُب أن أصارحكم بأن دعوتكم ما زالت مجهولة عند كثير من الناس، ويوم يعرفونها ويدركون مراميها وأهدافها ستلقى منهم خصومة شديدة وعداوة قاسية، وستجدون أمامكم كثيرًا من المشقات. سيقف جهل الشعب بحقيقة الإسلام، وستجدون من أهل الدين ومن العلماء الرسميين من يستغرب عليكم فهمكم للإسلام، وينكر عليكم جهادكم: "**إلا أن هذا التنبيه لم يفرض على الإخوان فهمًا جيدًا لطريقة إدارة الصراع السياسي؛ الأمر الذي يدفعنا إلى الحكم بأن الخطأ الرئيسي الذي وقع فيه الإخوان دائمًا؛ كان ميكافيلية تكتيكاتهم السياسية؛ وهو ما أوقعهم لمرحلة طويلة في خطأ المراهنة على الجانب الآخر للتاريخ، وقادهم إلى مآزق متتالية قلصت نفوذهم.**

وفي أي دراسة مدققة لملفات وأوراق قضية اغتيال "**محمود فهمي النقراشي**" زعيم الحزب السعدي على يد "**عبد المجيد أحمد حسن**" **طالب الطب الإخواني**"، ثم أوراق

حادث اغتيال حسن البنا نفسه الذي دبره البوليس السياسي انتقامًا لمصرع النقراشي؛ تتضح آثار هذه الميكافيلية على مستقبلهم؛ **فحملة القمع** الوحشية التي شنتها حكومة السعديين ضد الإخوان المسلمين، والتي شملت حل جمعيتهم بأمر عسكري (وكانت الأحكام العرفية معلنة آنذاك بسبب حرب فلسطين) واعتقال قياداتهم، وحل كافة تنظيماتهم، حتى تلك التي كانت ذات طابع تجاري واقتصادي محض كشركة المعاملات الإسلامية؛ قد دفعت الإخوان المسلمين إلى موقف دفاع، واضطر حسن البنا إلى التراجع، **وقبل (في هذا الجو الإرهابي) أن يتفاوض مع حكومة السعديين** التي اشترطت أن يصدر البنا باسمه بيانًا يهاجم فيه قاتل "**النقراشي**"، ومن قام من الإخوان بأعمال مشابهة لما صدر عنه، وأن يسلم ما لديه من معلومات عن الأسلحة وأجهزة اللاسلكي، والأشخاص القياديين المسئولين عن ميليشيا الإخوان، مقابل الإفراج عن المعتقلين السياسيين من جماعته، والتفكير في السماح لها بالعودة للعمل.

والأرجح أن حسن البنا **الذي أبدى موافقة نظرية على تحقيق هذه** المطالب لم يكن ينوي الاستجابة لها، ولكنه كان

يناور؛ لذلك أضاع وقتًا طويلاً مُلِحًّا في طلب السماح له بزيارة المعتقلين، والاجتماع مع رءوس الجماعة في سجونهم، ليستنير بما لديهم من معلومات عن الميليشيا؛ وهو ما شكت فيه **حكومة السعديين فرفضت الاستجابة له**، وطالت المفاوضات التي يرجح أنها كانت طُعمًا من السعديين لتدمير الرجل وجماعته، والتي هيأت المناخ لاغتياله.

لكن **مناورة السعديين** نجحت في استثمار حرص الرجل على تنظيمه؛ فلم تدفعه فحسب إلى قبول المفاوضة معها وهو في مركز ضعف، ولكنها تشددت فانتزعت منه مكسبًا هامًّا هو البيان الشهير الذي أصدره عقب مقتل **النقراشي**؛ بعنوان: "بيان للناس"، وفيه هاجم البنا قاتل "**النقراشي**"، ونفى أنه يعلم شيئًا عن الجريمة، وذكر أنه يبرأ منها ومن مرتكبها، مستندًا في ذلك إلى أحاديث وآيات.

ولم تمض أيام على نشر البيان؛ حتى قام بعض أعضاء الإخوان المسلمين بوضع حقيبة مليئة بالمتفجرات بمبنى محكمة الاستئناف بالقاهرة، وضغطت الحكومة على الشيخ البنا، وكانت المفاوضات تجري بينها وبينه آنذاك بوساطة "**مصطفى مرعي**" وزير الدولة في حكومة "**إبراهيم**

عبد الهادي" الذي خلف "**النقراشي**"؛ ليستصدر منـه بيانًـا جديدًا يدين به حوادث الإرهاب، وكتب بالفعل بيانه الشهير: "ليسوا إخوانًا، وليسوا مسلمين"، قال فيه إنه شعر "بأن مـن الواجب عليه أن يعلن أن مرتكب هذا الجرم الفظيع وأمثالـه من الجرائم لا يمكـن أن يكـون مـن **الإخـوان**، ولا مـن **المسلمين**؛ لأن الإسلام يحرمها، والإخوة تأباها وترفضـها". وذكر البيان اعتقاد "**الشيخ البنا**" بأن الحادث الجديـد إنمـا ارتكب تحديًا للكلمة التي نشرت بعنـوان: "بيـان للنـاس"، وأردف: "ولكن مصر الآمنـة لـن تروعهـا أمثـال هـذه المحاولات الأثيمة، وسيتعاون هذا الشعب العظيم الفطرة مع حكومته الحريصة على أمنه وطمأنينته في ظل جلالة الملـك العظيم؛ على القضاء على هذه الظاهرة الخطيرة". وأعلن في ختام بيانه أنه سيعتبر أي حادث من هذه الحوادث يقع من أي فرد سبق له اتصال بجماعة الإخوان؛ موجهًا إلى شخصـه. ومع أن لهجة البيان لم تعجب الحكومة، التـي ردتـه إلـى صاحبه طالبة بيانًا أكثر شدة؛ إلا أنها قامت بنشر البيان عقب اغتيال "**الشيخ البنا**"، واسـتخدمه النائـب العـام لإربـاك "**عبد المجيد حسـن**"، الـذي اغتـال "**النقراشـي**"، فـأدلى

باعترافات متكاملة قادت رءوس الميليشيا الإخوانية إلى قفص الاتهام، ومكَّنت السعديين (حلفاء الأمس وأعداء اليوم) من توجيه ضربة عنيفة إلى الجهاز الخاص، ساهمت – مع نجاح الحكومة في تدبير اغتيال "**حسن البنا**" – في تراجع الإخوان المسلمين خطوات إلى الخلف؛ مما جعلهم يبدأون بعد ذلك وهم في موقف دفاع، بعد أن كان ظنهم أنهم انتقلوا إلى موقف هجوم.

والنتيجة العملية لهذا الموقف؛ هي أن انتهاء ما يصفه "**الإخوان المسلمون**" **بسنوات المحنة الأولى**؛ جعلهم يبدأون من موقف ضعف، فاختاروا مرشدهم العام الجديد "**حسن الهضيبي**" من رجال القضاء المتعاطفين معهم، ليرضوا القضاة الذين أثارهم اغتيال الإخوان للقاضي "**عبد اللطيف الخازندار**" إبان محاكمته لبعض أعضاء الميليشيا الإخوانية؛ لمنعه من الحكم عليهم، ولإرهاب القضاة، وحرصوا أيضًا على أن يُكتب المرشد العام الجديد من الذين ترضى عنهم السراي الملكية؛ فهو صهر "**نجيب سالم**" ناظر الخاصة الملكية آنذاك، التي نمى إليهم أنها تعارض في عودة جماعتهم.

وهكذا شهدت السنوات التي فصلت بين المحنتين الأولى والثانية (١٩٥١ – ١٩٥٤) عودة الإخوان للعمل، واضطرارهم – حرصًا على دعوتهم – للتحالف مع "**الملك فاروق**"، الذي لم يتدخل فحسب في اختيار مرشدهم العام الجديد، ولكنه فرض على الإخوان خطهم السياسي، عندما استقبل "**حسن الهضيبي**" الذي روى بنفسه قصة لقائه بفاروق، في حديث صحفي أدلى به بعد شهرين من ثورة تموز ١٩٥٢، ذكر فيه أن الملك قال له: "إن هذه المقابلة هي الوحيدة التي تمت لقيادة الإخوان المسلمين، وإن الذين سبقوك أرادوا ذلك؛ فلم أجبهم". وهي عبارة تؤكد أن "**حسن البنا**" كان قد طلب مقابلة الملك، ولكنه رفض الطلب.

ووصف الملك في تلك الفترة دعوة الإخوان بأنها "**دعوة إلى كتاب الله**"؛ **وهي "دعوة خير لا يستطيع أحد أن يردها"**، واستطرد قائلاً: "وأنا بفطرتي متدين، وهذه فطرة تولد مع الشخص". ثم أضاف: "إن الإنجليز سيخرجون من البلاد حتمًا، ولكن الذي يجب علينا أن نقاومه هو الشيوعية؛ لأنها تتنافى مع الدين". ووافق "**الهضيبي**" على ذلك، وقال الملك

منهيًا المقابلة: "بلغ إخوانك تحياتي". وقد وصف "**الهضيبي**" المقابلة في حينها بأنها كانت مقابلة كريمة لملك كريم!!

والواقع إن موافقة الهضيبي على ما قاله الملك كانت تشخيصًا غير دقيق للواقع السياسي المصري آنذاك، وعلى سبيل المقارنة فحسب؛ ففي نفس الفترة تقريبًا عبر الجنرال الإنجليزي "سليم" في مباحثاته مع مصطفى النحاس رئيس الوزراء المصري أيامها؛ عن قلق إنجلترا لما وصفه بالخطر السوفيتي على مصر، وقد رفض النحاس ذلك، وقال إن **الاحتلال الإنجليزي لمصر أمر واقع وخطر متحقق، وأنه لا يمكن إقناع الشعب المصري بقبول الاحتلال على أساس خطر وهمي محتمل**؛ وهو الخطر السوفيتي، وأصر النحاس في مباحثاته على أن الخطر الحقيقي على استقلال مصر يتمثل في قوات الاحتلال الإنجليزي، وليس الشيوعيين.

ويلاحظ البعض أن المقابلة قد تمت في وقت كانت المخابرات الأمريكية تتحرك فيه بنشاط زائد في مصر، وقد ذكر "**مايلز كوبلاند**" في كتابه "لعبة الأمم" أن وكالة المخابرات الأمريكية كانت تفكر في هذا الوقت في تشجيع الجمعيات الدينية لكي تصد المد اليساري الديمقراطي في

مصر ضمن التفكير في إحداث انقلاب في مصر من داخل السلطة نفسها أو من خارجها.

ولعل موافقة "**الهضيبي**" على توصيف "**الملك فاروق**" للوضع في مصر على أساس أن الخطر الرئيسي يتمثل في الشيوعية لا في الاحتلال الإنجليزي (وهو التحليل الذي كان مرفوضًا آنذاك من كافة القوى السياسية المصرية المعادية للإمبريالية، والمعادية في نفس الوقت للشيوعية) كانت تعكس **مدى الخلل في تحالفات الإخوان المسلمين**، والمدى الذي اضطروا إليه اضطرارًا عندما عادوا إلى **موقف الدفاع.**

وربما يفيد في هذا الصدد أن نذكر أنه إبَّان محاكمة قاتل "**النقراشي**"؛ أشاع الإخوان أن هناك اجتماعًا عقده سفراء دول فرنسا وإنجلترا وأمريكا في فايد، وقرروا مطالبة الحكومة بحل الإخوان. ومع أن الحكومة نفت هذا تمامًا؛ فإنه قبل مرور أقل من خمس سنوات كان مرشد الإخوان الجديد "**حسن الهضيبي**" **يصرح بأنه : "على ثقة من أن الغرب سيقتنع بمزايا الإخوان المسلمين، وسيكف عن اعتبارهم شبحًا مفزعًا كما حاول البعض أن يصورهم**". وكانت تلك

قمة مواقف الدفاع الذي أجبر الإخوان المسلمين عشية ثـورة يوليو ١٩٥٢ إلى اتخاذها.

عطاء سنوات المرارة:

انتهى الصدام بين ثورة يوليو سنة ١٩٥٢، وبين الإخوان المسلمين **بنتائج قاسية على الضباط الأحرار، وعلى الإخوان المسلمين، وعلى التطور الديمقراطي المصري على وجـه العموم.**

وفي تفصيل ذلك يمكن القول بأن عطاء هـذا الصـدام، يتمثل في نتيجتين مترابطتين وبالغتي القسوة:

الأولى- على الإخوان أنفسهم؛ إذ استطاع مجلس قيـادة الثورة أن يشق صفوفهم، وأن يضم إلى مؤيديه جانبًـا مـن الجمعية التأسيسية؛ وهي بمثابة اللجنة المركزيـة للإخـوان، وبعض أعضاء مكتب الإرشاد؛ وهو بمثابة المكتب السياسي، كما نجح في أن يلزم آخرين من أعضاء هـذين المسـتويين موقف الحياد، ووقفت الأغلبية العظمى من المستويات القيادية الأخرى للإخوان مع حسن الهضيبي "المرشد العام"، وزعيم الجناح المعارض لثورة يوليو، خاصة بعد توقيـع المعاهـدة المصرية البريطانية، التي عارضها الإخوان، وكانوا علـى

حق في موقفهم منها، لكنهم فشلوا في إيقاف عبد الناصر عن التوقيع النهائي على الاتفاقية، بعد أن تشككت القوى الديمقراطية الأخرى في موقفهم، بحكم مساندتهم السابقة لمجلس قيادة الثورة في إجراءاته المعادية للمنطلقات الليبرالية، كما أنهم لم يسعوا من جانبهم إلى تنسيق مع هذه القوى، فيما عدا مشاركة جزء منهم في الجبهة التي ضمت فصائل محدودة من الشيوعيين والوفديين، وجناح من الإخوان، ولجأوا إلى أسلوبهم الخاطئ؛ وهو محاولة اغتيال عبد الناصر في أكتوبر ١٩٥٤.

ولا جدال في أن مواجهة الضباط لتلك المحاولة كانت أكثر قسوة وقوة وعنفاً من مواجهة السعديين للإخوان، إبَّان ما يسمونه بسنوات المحنة الأولى، وقد ساعد على هذه القسوة الإخوان أنفسهم، الذين مهدوا الأرض للعصف بهم، عندما شجَّعوا الضباط على منحى غير ديمقراطي في الحكم، وهكذا انتهى صدامهم مع الضباط الأحرار إلى حملة اعتقالات واسعة، وحملة تعذيب شرسة. وبمحاكمة جناح "**الهضيبي**" أمام محكمة استثنائية، وعن هذه المحكمة صدرت

أحكام بإعدام ستة من زعماء الإخوان، وحكم على كثيرين منهم بأحكام بالغة القسوة.

وفي عام ١٩٥٧ أفرج عن المعتقلين منهم، وعفا "**عبد الناصر**" عن بعض المسجونين الذين قبلوا التنكر لإخوانيتهم، بينما بقي الآخرون (وخاصة الكوادر الرئيسية لميليشيا الإخوان) في السجون. وكانت المعاملة الشرسة في السجون كفيلة بانصراف العديدين من قيادة الإخوان إلى شئون حياتهم الخاصة، بعد أن عجزوا عن تحمل قسوة النظام الناصري في التصدي لمناوئيه.

وهكذا دخل الإخوان في مرحلة التحلل التنظيمي؛ إذ لم ينجح عبد الناصر فحسب في توجيه ضربة محكمة إلى تنظيمهم الحديدي، ساعده عليها معرفته السابقة بهم، وانضمام جناح منهم إليه بكل أسرار التنظيم، ولكنه نجح أيضًا في سحب البساط من تحت أقدامهم؛ إذ تدعمت شعبيته بعد معارك الأحلاف والعدوان الثلاثي والتسليح، وتأميم القناة؛ فلم يعد ثمة خوف من جماهيرية الإخوان.

والأهم من هذا كله أن الإخوان ارتدوا كالعادة إلى موقع دفاع، لعله كان أسوأ مواقفهم على الإطلاق؛ **إذ تغلب الفهم**

الذاتي لمشكلتهم على الفهم الموضوعي، وأصبحت جريمة عبد الناصر في رأيهم هي "أم الجرائم"، وأصبح إسقاط نظامه والتعاون مع أعداء هذا النظام هو كل همهم، وهو جوهر حركتهم؛ وهكذا أصبحوا ينشطون من رد فعل بشكل مطلق، وكفوا عن الفعل السياسي، وغفلوا عن **مهام أيديولوجية** وفكرية كانت مطروحة آنذاك عليهم، تتمثل في تطوير أفكارهم السياسية التي وضعت نفسها ببرنامج أول أغسطس ١٩٥٢ – الذي أشرنا إليه – على بداية منعطف جديد. ليس هذا فقط؛ بل إن **جهودًا لا بأس بها كانت قد بدأت في الخمسينيات من جانبهم**؛ من أجل فتح باب الاجتهاد الإسلامي، وسد الفجوة بين الدين والحياة، لكنها توقفت. وعلى العكس من ذلك كله؛ ارتد الإخوان المسلمين ارتدادًا شاملاً، حتى إن كثيرين ممن أملوا فيهم كقوة وطنية معادية للإمبريالية؛ قد أزعجهم **تحالف قياداتهم الهاربة من مصر مع كل أعداء نظام عبد الناصر، دون تمييز بين من يعادون هذا النظام من منطلقات وطنية، وبين من ينقمون عليه لوطنيته وقوميته وعدائه للاستعمار.**

وهكذا خسرت القوى الوطنية الإخوان كفصيلة هامة ومؤثرة من فصائلها.

وكانت النتيجة القاسية الثانية لصدام ١٩٥٤ بين الإخوان والثورة، **تتعلق بالضباط الأحرار** أنفسهم، الذين كان صدامهم مع الإخوان هو "**بروفة للحكم اللا ديمقراطي**"، الذي ساد مصر بعد ذلك التاريخ، ولا شك أن أجهزة الأمن المصرية (التي روي فيما بعد كثير عن قسوتها وشراستها) **قد تلقت تدريباتها الأولى على انتزاع الاعترافات وممارسة التعذيب؛ على الإخوان المسلمين**، كما أنها أخذت قيمتها كركن من أركان البنية السياسية لنظام يوليو ١٩٥٢ من نجاحها في تدميرهم سياسيًا وتنظيميًا، وتصفيتهم تصفية نفسية وبدنية.

وإضافة إلى هذا كان الإخوان المسلمون **رأس الذئب الطائر**؛ فالطريقة التي واجههم النظام بها **أرهبت كل القوى السياسية الأخرى**، ودفعتها إلى موقف شبه سكوني، وخاصة الوفديين، وقلَّلت من إمكانية أي محاولة لوجود قوى سياسية مستقلة في مصر، وما لبث هذا السكون أن أغرى السلطة بتجاوزات قادتها في النهاية إلى ضيق متعجرف بكل كلمة نقد، أو كل حركة سياسية أو جماهيرية لا تندمج في أبنيتها،

أو لا تتحرك بإشارة منها، وسادت نغمة من "**النرجسية الثورية**"، تحتقر الآخرين، وترفضهم، وتزدريهم، وتسعى للأُجراء، بينما تضيق بالشركاء والحلفاء، وترفض من أي قوة وطنية غيرها أي شرط وإن دنا، وأي مطلب وإن قل. وربما يفيد هنا أن ننقل عن الذين تابعوا هذه المواقف تحليلهم، الذي يرى **أن الإخوان هم المسئولون عن ذلك؛ لأنهم راهنوا على الجواد اللا ديمقراطي، عندما تحالفوا مع العسكريين للإطاحة بالقوى السياسية الأخرى؛ ظنًا منهم أنهم قادرون بعد ذلك على الحلول محلهم، فعصف بهم العسكريون، وانفردوا وحدهم بالحياة السياسية المصرية.**

وهكذا تشتت الإخوان في أقطار عربية كثيرة، وفي حين لزم بعضهم الصَّمت؛ تورط الكثير منهم في تحالفات سياسية مع أكثر القوى تخلفًا، وربما أكثرها عداءً للإخوان إذا ما طبقنا مفاهيمهم القديمة، وقادهم الإحساس بالحرج الذاتي إلى مواقف غير موضوعية. وفي رأي البعض أنه لا يجوز أن تحسب تلك المواقف على الإخوان؛ إذ لم يكن لهم وجود كحركة منظمة يلتزم أعضاؤها بمواقفها؛ ولهذا فإن الذين تحركوا منهم أو تحالفوا مع قوى معادية للشعوب

العربية، قد تصرفوا على مسئوليتهم الشخصية، ولا يجوز أن تحسب تصرفاتهم على الإخوان كحركة.

لكن وجهة النظر تلك لا تلقى قبولاً لدى كثيرين من الدارسين للأمر، وذلك في ضوء التطورات اللاحقة؛ إذ عاد الإخوان لتنظيم صفوفهم مرة أخرى في عام ١٩٥٩، واستمروا يعملون بسرية تامة، وكونوا تنظيمًا مسلحًا جديدًا بشكل سري، والنقطة الجوهرية والأساسية في النظر إلى تنظيم الإخوان الذي عاد نشاطه بين ١٩٥٩ و١٩٦٥؛ تكمن في رصد حقيقتين هامتين:

**الأولى- إن التنظيم عاد هذه المرة للعمل بشكل سري محض من الناحية التنظيمية؛ بحيث اعتمد على الميليشيا المسلحة الهادفة إلى الانقلاب، دون أي محاولة للتنظيم الجماهيري الواسع أو التفكير فيه. وهكذا يمكن القول بأن تنظيم الإخوان قد توحد لحساب الجناح السري والانقلابي، وغير الجماهيري منهم؛ فلم يعد هناك جهاز عام جماهيري وجهاز خاص يضم كوادر مسلحة، ولكنه تحول إلى مجموعات انقلابية فقط؛ وهذه المجموعة بحكم حلقيتها وضيقها أكثر ميلاً للأفكار المتطرفة، خاصة في مناخ كان

يرفض النظام الناصري جملة وتفصيلاً، ويعتبره كافرًا كفرًا مطلقًا يتطلب تدميره دمارًا شاملاً.

****الثانيـــة**: أن التنظيم عاد بأيديولوجية أكثر سلفية، وأقل رحابة عما كانت عليه أفكار الحَسَنَيْن (البنا والهضيبي) مُنْشئًا جناحًا جديدًا في الإخوان هو جناح القطبيين؛ نسبة إلى "**سيد قطب"، الذي كان الأب الروحـــي للتنظـــيم الجديـــد، وأكثـــر أجنحتهم محافظة، وأقلها قبولاً للنظام الديمقراطي.**

وقد عكس الصراع بين الجناحين نفسه؛ ممـــا زاد مـــن قسوة الظروف التي أحاطت باعتقـــالات ١٩٦٥ – ١٩٧١، عندما أصبح "القطبيين" يكفرون أتباع الحَسَنَيْن (انظـــر ردًا هادئًا على أفكار معالم على الطريق لسيد قطـــب، ورد فـــي كتاب حسن الهضيبي: "قضاة لا دعاة"، الـــذي كتبـــه إبـــان اعتقاله الأخير، دار النشر الإسلامية، ١٩٧٧).

ولم يشمل هذا الإعلان فحسب إدانـــة فكريـــة وتكفيـــرًا لعبد الناصر ونظامه، ولكل أنظمة الحكم في العـــالم، ولكـــن الحكم بالتكفير شمل الإخوان المسلمين ممن قبلـــوا مـــنهج البنا والهضيبي.. وانقسم الإخوان المسلمون في الســـجون إبان محنة ١٩٦٥ إلى قسمين رئيســـيين، وبـــدأ الصـــراع

الأيديولوجي بينهما؛ وهو ما ساهم بـه خلالـه المرحـوم حسن الهضيبي بكتابه الأكثر تسامحًا، الذي رد بـه علـى أفكار سيد قطب؛ وهو: "دعاة لا قضاة". والاسم نفسه يحدد محتواه، وقد دفعته دار النشر الإسلامية للمطبعة كرد علـى نشاط وأفكار القطبيين، والتطـويرات التـي دخلـت علـى نشاطهم العملي فيما يعرف الآن بجماعات التكفير والهجرة.

المعركة الثانية:

ومرة ثانية تـدخل النظـام الناصـري لقمـع الإخـوان المسلمين، فشن ضدهم حملة اعتقال وتعـذيب ومحاكمـات ضارية، انتهت بإعدام ثلاثة من زعمائهم، فضلاً عمن قتلـوا تحت التعذيب، ويصل عددهم حسـب تقـديرات الإخـوان المسلمين أنفسهم إلى ٣٨ فردًا، وسجن بضع مئات، واعتقال ١٨ ألفًا منهم خلال أقل من شهر.

ومع أن الصدام الثاني وقع فـي مرحلـة كـان النظـام الناصري قد استكمل فيها أسسه الفكرية والأيديولوجية؛ فـإن كلا المرحلتين أكدت عجزه عن صـياغة رؤيـة سياسـية صحيحة لمواجهة الإخوان. وفي هذا الصدد يمكـن رصـد الحقائق الآتية:

**إن النظام الناصري لم يتعامل أبدًا مع الإخوان كخصوم أيديولوجيين، ولكنه تعامل معهم كخصوم سياسيين؛ وتلك كانت مأساته الكبرى، ومأساة مصر بالإخوان؛ فالقضية لم تكن مجرد تنظيمات إرهابية، ولكن الفلسفة نفسها. وحقيقة الأمر أنه بينما كان هناك عدة آلاف في السجون من الإخوان؛ فإن المناخ السياسي والفكري في مصر كان يفرز باستمرار ويوميًا عناصر قابلة لأن تستهويها دعوتها، سواء بُحكم التربية أو النشأة، أو تدني الوعي العام؛ وهي كلها ظواهر لعدم وعي الشرائح المطحونة في المجتمع المصري بسبب مأساتها.

والأيديولوجية الإخوانية تقوم على فكرة "القومية الإسلامية والدولة الدينية"؛ وهي بذلك معادية للفكرة القومية بكل مستوياتها، ومعادية للعلمانية والزمنية، ولكل الاتجاهات الديمقراطية، لكن النظام الناصري لم يجسر أبدًا على أن ينازل الإخوان رافضًا هذه الدعوة المغلوطة؛ بل حرص بديماجوجية فائقة على منافستهم فيما يدعون إليه لسحب جماهيرهم إلى صفه، وقد أنشأ بالفعل في عام ١٩٥٤ منظمة شبابية دينية فاشية باسم "منظمات الشباب"، كان يشرف عليها

أحد الضباط؛ وهو "**وحيد رمضان**"، وكان شعارها: "لا شرقية ولا غربية"، وقد حاول أن يستخدم هذه المنظمة ضد الإخوان، لكنها لم تنجح، وانتهى الأمر بعد فترة باعتقال "**وحيد رمضان**" نفسه في قضية تآمر.

إن النظام حاول أن يستخدم الإخوان كقوة منظمة أو كتيار فكري لضرب كل خصومه، وقد برز هذا بشكل واضح في العامين الأوليين للثورة، ويلاحظ أن تنظيم "سيد قطب**" قد بدِئ بشكلية في عام ١٩٥٩، ونما وتضخم في مرحلة المد اليميني الذي نشره النظام إبان معركته الضارية ضد الشيوعيين.

إن خطأ الإخوان الرئيسي هو صياغتهم لتحالفات غير مبدئية مع القوى السياسية الأخرى، بحيث قبلوا دائمًا التحالف مع الكل بهدف تقوية أنفسهم، وأتاح لهم هذا دائمًا أن ينتشروا ويتضخموا، ولولا وجود عناصر مغامرة في صفوفهم كانت تستعجل الثمرة، وتضرب في غير الوقت المناسب؛ لأتاح لهم هذا التحالف مع بعض شرائح البرجوازية الاستيلاء على الحكم.

ولكن هذا التحالف فشل في تحقيق أهدافه؛ لأنه كان مراهنة على الجانب الآخر من التاريخ.

فهل تكون عودة الإخوان إلى العمل من جديد خطوة أخرى في طريق المراهنة على الجانب الآخر من التاريخ؟

والواقع إن الباحث المحايد يستطيع أن يستنتج بسهولة أن موقف الإخوان المسلمين من عبد الناصر يبدو "معركة ثأرية" في جانبيها الشخصي والسياسي، وفي حين يبدو أنهم يعترضون على الطابع البوليسي الذي ميز معظم سنوات حكمه (وهو ما تشترك في إدانته كل القوى السياسية، بما فيهم الناصريون أنفسهم) فإن ذلك لا يبدو هو القضية الأساسية أو الوحيدة.

وفي رأيهم أن التجاوزات التي لحقت بالحريات العامة في العصر الناصري لم تكن مجرد "سلبيات"، ولكنها "وصمة عار في جبين الإنسانية بأسرها حتى تقوم الساعة". وعهد عبد الناصر "البغيض" و"البائد"، شهد انتهاك حرمات الحرائر، وإهدار رجولة الرجال، وتعذيب الصغار والأطفال، والنزول بالآدمية إلى أحط من مستوى أوغل الحيوانات في

الوحشية. (مجلة الدعوة، العدد ٣، ص ٥؛ والعدد ٥، ص ٣).

ومع اعتراضنا الكامل والنهائي والبات على أي معاملة للأفكار السياسية بالأساليب القهرية، بكل أشكالها أو درجاتها؛ فإن الإخوان المسلمين هم آخر القوى السياسية المصرية التي يحق لهم التنديد بالحكم البوليسي أو رفضه، فمثل هذا الحكم ليس مجرد نزعات فرد، ولكنه ينطلق أساسًا من المناهج التي ترفض تعدد الآراء والاجتهادات في الفكر والسياسة؛ وهذا هو منهج الإخوان المسلمين أنفسهم، الذين رفضوا منذ نشأتهم الحزبية، وطالبوا بإلغاء الأحزاب السياسية بحجة أن الإسلام يدعو إلى الوحدة والتعاون بين الناس، بينما الحزبية تدعو للتعصب للرأي، وتعمل على توسيع هوة الانقسام في الأمة. وكان العلاج الناجح في رأيهم هو أن تزول جميع الأحزاب؛ لأنها كلها مقصرة في تنفيذ أحكام القرآن. (من خطب حسن البنا، الحلقة الأولى، صفحة ٦٠ – ٦٣).

وقبل الثورة، وفي العامين الأوليين منها؛ تعرضت قوى سياسية مختلفة لأشكال من القهر على يد الإخوان المسلمين،

الذين تميزت حركتهم السياسية وما زالت تتميز "**بالحوار العضلي**" مع خصومهم السياسيين، فضلاً عن أن الإخوان ألحوا دائمًا – حتى هذه اللحظة – في المطالبة بالتصفية الإدارية لخصومهم في الرأي، حتى وصل بهم الأمر إلى **التعاون مع أجهزة الأمن**، وأصبح قسم المعلومات لديهم يبلغ تلك الأجهزة بأسماء هؤلاء الخصوم، ومنهم الشيوعيين؛ على حد اعترافهم هم أنفسهم في محاكمات ١٩٥٤. ومن البديهي أن تلك الأجهزة لا تتعامل مع من **يقع في يدها بالحوار، ولكنها** – والعهد على مجلة الدعوة الجديدة – تنزل بالآدمية إلى أحط من مستوى أوغل الحيوانات الوحشية. وكلما أطيح بالحريات الديمقراطية في مصر حدث هذا بتأييد منهم؛ وهو ما سبق لنا أن عالجناه عند التعرض لموقفهم من قضية الديمقراطية، في الفترة الواقعة بين قيام الثورة، وأزمة مارس ١٩٥٤ (هناك تفاصيل مهمة أزيح عنها الستار في مذكرات اللواء محمد نجيب: كلمتي للتاريخ، وكتاب أحمد حمروش البالغ الأهمية: قضية ثورة ٢٣ يوليو).

والحكم البوليسي الذي غضب منه الإخوان عندما لحقهم، ولم يغضبهم عندما لحق غيرهم؛ لا يبدو هو الأساس في

مشاركة الإخوان في الحملة الثأرية على ذكرى عبد الناصر. والحقيقة إن نقدهم لعبد الناصر هو رفض لأفضل ما فيه، وقد أيدوا أسوأ ما فيه حتى عام ١٩٥٤. ومع أنهم يذهبون إلى القول بأنهم "يفرقون بين الثورة وبين من قام بها" (الدعوة، العدد الخامس، ص ٢ و٣)، وبرغم أنها تفرقة مضحكة وعصية على التخيل؛ لم تمنعهم من الهجوم على اشتراكية عبد الناصر، التي حاربت الحريات، وأعلنت الحرب على الأديان، وقتلت الأبرياء، وتطاولت على الأعراض، وصادرت الحقوق، واعتدت على الحريات، وأهلت علينا بالهزائم والنكسات (الدعوة، العدد ٢، صفحة ٢٦)، وهم يفرقون بين "الثورة" وبين من قام بها؛ فزعامة عبد الناصر عندهم "زعامة قامت على الدعاية المزيفة والتدجيل الخسيس، يريدون إسباغها على من **لم يسئ إلى الإسلام والمسلمين** أحد من قبل مثله" (الدعوة، العدد الخامس)، وبعض خِسَّة هذه الزعامة هي تطويرها للأزهر، وليس هناك مخلص على فهم ووعي إلا ويدرك أن قانون التطوير لم يكن إلا قانون تغيير وتدمير (العدد ٢، صفحة ٢٧).

وتفيد المراجعة التاريخية لظروف عودة الإخوان المسلمين للعمل بعد ضربة ١٩٥٤؛ في استكشاف ظروف عودتهم، ومبررات غيرهم للسماح لهم بالعودة؛ فالتنظيم قد بدأ العمل في عام ١٩٥٩ كعملية ثأرية إرهابية، للرد على ما أنزلته أجهزة الأمن الناصرية بهم في عام ١٩٥٤، وقد ظل يعمل في هذا الإطار طوال أربعة أعوام، لكن "**سيد قطب**" رفض هذا المنهج في عام ١٩٦٣ – وكان ما يزال سجينًا – ورفضه في عام ١٩٦٤ عقب الإفراج عنه، مطالبًا بعمل انقلابي متكامل (راجع في هذا الصدد أقوال "سيد قطب" أمام "صلاح نصار"، نيابة أمن الدولة العليا في قضية ١٩٦٥، محضر جلسة ١٨/ ١٢/١٩٦٥). والفرق بين التاريخين وبين الهدفين؛ هو الفرق بين الظاهرة الناصرية في زمن كان الدفاع عن الملكية الفردية هو أقدس شعاراتها، وفي زمن أدركت ووعت أنها لا تستطيع أن تنمو أو تتقدم دون الحد من شرور تلك الملكية.

ومع أن الإخوان المسلمين لم يقدموا أي شكل من أشكال التكامل الأيديولوجي، ورفضوا أن يفتحوا باب الاجتهاد الإسلامي بشكل حقيقي، إلا أنهم كانوا قد تنبهوا في مرحلة

متأخرة إلى ضرورة تناول بعض المسائل، وخاصة ما يتعلق منها بالاقتصاد؛ ليواجهوا زخم الأفكار الاشتراكية التي طُرحت في مصر في أعقاب الحرب العالمية الثانية.

ومحاولة تحليل موقفهم من قضية الملكية في الإسلام لا تعود إلى وجهة نظر متكاملة، ولكنها تقود إلى اجتهاد برجوازي صغير متخلف وغامض؛ فقد ذهب "**سيد قطب**" إلى أن "النظام الإسلامي ليس هو الرِّق.. وليس هو الإقطاع، وليس هو الشيوعية. إن النظام الإسلامي هو فقط النظام الإسلامي"(مجلة المسلمون، عدد مارس ١٩٥٣). وهذا التعريف "السلبي" الذي لا يقدم بديلاً؛ لم يَعُق محاولات أكثر إيجابية في الاجتهاد لا تتسق كلها في نسق واحد.

وفي تلك الاجتهادات نغمة معادية للرأسمالية الكبيرة، على أساس أن "الشركات الرأسمالية الكبيرة تقتل صغار الرأسماليين" (محمد الغزالي: الإسلام والمناهج الاشتراكية، صفحة ٤٥)، كما أنها تقوم على أساس الاحتكار، والتحكم في الأسعار (صفحة ٦٢). والعداء للاحتكار عندهم يقوم على أساس أنه "كثيرًا ما يؤدي إلى تحكم صاحب العمل في العمال فوق تحكمه في السوق الاستهلاكية، والإسلام يحرم نظام

الاحتكار"؛ لذلك يشجع الإسلام تأميم المرافق العامة (سيد قطب: معركة الإسلام والرأسمالية، ص ٥٩). ويدخل في إطار ذلك هجوم "**الإخوان المسلمين**" على رأس المال الربوي الذي يحرمه الإسلام؛ باعتبار أن الربا هو عصب الحياة المالية الحاضرة، ودعامة النظم الرأسمالية (محمد الغزالي، صفحة ٥٨)، وفي حين أقر "سيد قطب" أن العمل هو السبب الوحيد للملكية والمكسب في الإسلام؛ فهو يحرم الربا (معركة الإسلام والرأسمالية، ص ٥٠)؛ وهذه أفكار "**سيد قطب**" في الخمسينيات، إلا أنه عجز أن يرى وجهًا آخر للاستغلال غير الربا، وأكثر الاجتهادات تناسقًا في النظرة الإخوانية تجاه حق التملك؛ هي فكرة "الوظيفة الاجتماعية للملكية"، وهي الفكرة التي نشر عنها الأستاذ "**البهي الخولي**" سلسلة مقالات في جريدة "**الإخوان المسلمين**" اليومية في الأربعينيات، جمعها بنفس عنوانها، وأصدرها في كتاب بعنوان (الإسلام: لا شيوعية ولا رأسمالية)، وكان البرنامج التثقيفي الذي وجهه قسم العمال بالإخوان المسلمين لأعضائه. وقد عادت مجلة "الدعوة" الجديدة تردد نفس الفكرة التي تقول إن الإسلام لا يعرف "الملكية"، وإن كان يعرف "الحيازة"، في

حين قررت المذهبية الإسلامية أن هذا الكون مرده إلى خالق واحد بارئ مصور مبدع متقن، وأنه تعالى وحده مالك هـذا الملك بما فيه من مادة وروح؛ ارتضى اسـتخلاف أشـرف المخلوقات على ما في السماوات وما في الأرض، ووضـع الأمانة بين يديه. والمذهبية الإسلامية لا تنظر إلى الإنسـان باعتباره مالكًا أصيلاً لأي شئ، لا لذاته وجسـده، لا لـزرع أو ضرع، ولا لأرض أو ماء أو هواء. الإنسان في الإسـلام خليفة الله سبحانه في ملكه وكيل مُكلف برعاية خلقه، مأمور باتباع أوامر خالقه ومالكـه وسـيده، وإذن يكـون التعبيـر الصحيح لما يكتسبه المسلم بماله الحلال من طيبـات؛ هـو الحيازة وليس الملكية، وإن جرى العرف تجاوزًا على إطلاق لفظ الملكية والتملك. (مجلة الدعوة، العـدد الأول، ص ٤٢، و٤٣)، وبالإضافة إلى أن تلك الفكرة لم تؤصل بما يجعلهـا برامج عملية تفهم منها منهج الإخوان لتفسير ظواهر تـراكم الفقر وتراكم الغنى، الملازمة لأي مجتمع طبقي؛ فإن أفقهـا لا يتعدى الأفكار البرجوازية الصغيرة، وهي السمة الأساسية لفكر الإخوان المسلمين.

وفي هذا الصدد تبرز الملاحظات الثلاث الآتية:

إن الإخوان المسلمين يرفضون أصلاً فكرة **أن الاستغلال طبيعة ملازمة للملكية القائمة على استغلال العمل المأجور، تلك الفكرة التي تعد جوهرة النظرة الاشتراكية. وعلى عكس ذلك فقد ذهب "**البهي الخولي**" في مانيفستو التثقيف الاقتصادي لعمال "**الإخوان المسلمين**" إلى القول بأن "مقاومة الاستغلال الدنيء لا تكون بإلغاء الملكية؛ بل "بإقامة السلطة العادلة. أما الملكية ذاتها؛ فليس من طبيعتها أن تنتج مثل هذا العدوان، فقد يملك الإنسان ولا يظلم، وقد يملك ويكون محسناً كريمًا سمحًا رحيمًا، ينشر الخير والمساواة والسلم بين الناس". والملكية عنده ليست في حاجة إلى معالجة أو مقاومة؛ وإنما إلى "التهذيب" (ص ١٩).

و"التهذيب" الذي طرحه الإخوان على الملكية الإقطاعية؛ كان رفضه لاتجاه مجلس الثورة لتحديد الملكية الزراعية بمائتي فدان؛ إذ طالب "الهضيبي" بأن يكون الحد الأقصى المقترح ٥٠٠ فدان. والفكر الإخواني يقر انقسام المجتمع من حيث الأساس إلى طبقات، تتكفل الزكاة والضرائب والحسنات بالتقريب بينها.

وقد عكس فكر الإخوان الاقتصادي عجزًا بالغًا عن اكتشاف الأشكال المعاصرة والسائدة للاستغلال، بتركيزه على أن التصدي للأرباح الربوية كفيل بتحطيم شرور الرأسمالية؛ وهو ما لم يعد صحيحًا بعد أن تراجعت الأعمال الربوية عن أن تكون أخطر أشكال رأس المال، بعد أن كانت في صدر الإسلام عصب المبادلات والمعاملات المالية، وبتراجعها أفسحت مكان الصدارة **للتناقض بين رأس المال والعمل؛ باعتباره أبشع الأشكال المعاصرة للاستغلال في ظل النظم الرأسمالية الحديثة. وهذا العجز في اكتشاف السمة الرئيسية لعصرنا؛ يجعل الإخوان يقفون من حيث الجوهر في صف تأييد النهب الرأسمالي لجهود الطبقات الكادحة.

والنظام الذي طرحه الإخوان كبديل للأنظمة الاقتصادية المعاصرة؛ هو ما سماه قبل ربع قرن الشيخ محمد الغزالي بـ "النظام الاقتصادي الوسيط**". يقول عنه إنه: طبق بأشكال مختلفة في ألمانيا وإيطاليا على عهود النازي والفاشيست، ويطبق الآن في إنجلترا بإشراف الدولة على المصالح والشركات الكبرى إشرافًا مباشرًا، ودخولها في رأس المال بنسب تزيد على النصف؛ وهو ما اعتبره

وسط بين تعطيل مبدأ الملكية وبين إطلاقه (الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ص ٦٢ – ٦٣، وحول فكر "الإخوان المسلمون" راجع الفصول البالغة الأهمية والاقتدار في كتاب طارق البشري؛ "الحركة السياسية في مصر: ١٩٤٥ – ١٩٥٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٧٢، وانظر أيضًا: شريف خالد: موقع حركة الإخوان المسلمين من مجرى الأحداث في المجتمع المصري، مجلة كتابات مصرية، العدد ١، سبتمبر ١٩٧٤، ص ١٧، و٣٧، دار الفكر الجديد، بيروت).

وقد قدم الفكر الناصري اجتهادات أكثر راديكالية وأكثر انسجامًا وتكاملاً، مع أنه لم يتخلص من أسر الفهم البرجوازي الصغير بأن للملكية وظيفة اجتماعية، وأثبت أنه أكثر إخلاصًا لهذا المفهوم من الإخوان المسلمين، الذين التزمت حركتهم السياسية بالتحالف مع الأقليات، وكانت فضلاً عن معاداتها للجماهير الشعبية؛ أكثر قربًا للعناصر الاحتكارية، بينما عادوا الوفد الذي يعود إليه الفضل في كل المكاسب الاقتصادية التي حققتها الجماهير الشعبية قبل ١٩٥٢، كما عادوا عبد الناصر وأخذوا عليه أنه قضى على

حرية المنافسة، وتخصص مجلة "الاعتصام" – التي تربطها بالتيار الإخواني صلة كبيرة – كل جهدها للبرهنة على أن الإسلام مع الاقتصاد الحر، وضد التأميم أو التدخل في حرية التملك بأي صورة من الصور.

المراهنة على الجانب الآخر من التاريخ:

يبدو أن الخشية من أن تكون عودة الإخوان المسلمين للعمل مراهنة على الجانب الآخر من التاريخ؛ ليست مجرد مخاوف لا تستند إلى أساس واقعي؛ ذلك أن حركة سياسية كالإخوان لا تستطيع أن تنسلخ ببساطة من خبرتها التاريخية، أو أن تتجاوزها، وهي تعود للعمل بنفس القيادات، بعد عزلة طويلة في السجون لم تحرمهم فحسب من التفاعل مع الواقع المحيط بهم، ولكنها أخضعتهم لمشاعر نفسية قد تكون طبيعية ومقبولة على المستوى الشخصي، لكنها على مستوى الحياة السياسية ليست كذلك.

وقد وصل عداء الإخوان المسلمين لعبد الناصر ونظامه إلى ذروة غير مسبوقة في مشاعر الجماعات السياسية، إلى درجة أخذ عليهم معها البعض أنهم شمتوا في هزيمة ١٩٦٧، واعتبروها برهاناً إلهيًا يؤيدهم ضد عدوهم الذي صنفوه في

خانة الكافرين منذ زمن طويل، دون أن ينتبهوا إلى أنهم يشمتون في الوطن وفي الأمة العربية كلها.

وقد كان طبيعيًا إذن أن يختل تحليل مفردات كثيرة منهم لطبيعة الصدام الذي حدث بينهم وبين عبد الناصر؛ نتيجة لقسوة الإجراءات التي اتخذت ضدهم. وفي هذا الصدد يمكن رصد حصيلة عدد من المناقشات جرت مع بعضهم، تكشف عن تصورهم العام لهذا الأمر:

ففي تحليلهم أن عبد الناصر كان شيوعيًا، تلثم لفترة طويلة، ثم كشف عن نفسه اللثام عندما اتخذ **إجراءات ١٩٦١، وخاصة عندما **تحالف مع الاتحاد السوفيتي**، فانتقل بهذا إلى معسكر أعداء الإخوان، ولم تعد هناك أي **أرضية للتحالف معه**، أو للتعاون مع نظامه. ومع أنهم لم يُخفوا أبدًا عداءهم لإسرائيل؛ إلا أن **الخطر الإسرائيلي تراجع إلى الخلف**، وأصبح في المحل الثاني من الاهتمام؛ بل وأصبح لدى بعض مفرداتهم أقل أهمية؛ فالإسرائيليون – كما ذهب هذا البعض – يدينون بدين سماوي، وعند الحوار معهم حول إمكانية العمل المشترك بين عبد الناصر وبينهم لصد العدوان **الإسرائيلي والأمريكي**، على أساس أن الخطر الأكبر إلحاحًا،

وأن تصفية الحساب مع عبد الناصر يمكن أن يكون شعار مرحلة مقبلة؛ كان رد الإخوان أنهم **لا يحاربون كافرًا تحت راية كافر.**

وقادهم هذا الخطأ الرئيسي في فهم طبيعة الصراع على المستوى العالمي، ودور القوى الوطنية العربية فيه، **إلى خلل في تقييم ممارستهم من ناحية، وإلى فهم مغلوط لموقف القوى السياسية العربية الأخرى من نظام عبد الناصر؛ فقد اعتبر الإخوان أن مؤامرتي ١٩٥٤ و١٩٦٥ مجرد **تحايل سياسي** من عبد الناصر، أراد أن يتخذه ذريعة لتصفيتهم خضوعًا لضغط الغرب الذي كان يعتبرهم الخطر الرئيسي عليه. وفي هذا الصدد أصبح محمود عبد اللطيف – الذي قام بمحاولة اغتيال عبد الناصر في ميدان المنشية في عام ١٩٥٤ – في منظورهم عميلاً لأجهزة الأمن الناصرية، وذكر بعضهم أن عبد الناصر لم يخرج في ذلك اليوم إلى الشرفة التي كان مفروضًا أن يخطب منها، إلا بعد أن وصله قميص خاص ضد الرصاص كان قادمًا مع رسول من أمريكا، توجه من المطار إلى ميدان المنشية؛ حيث ارتدى عبد الناصر القميص قبل أن يظهر أمام

الجماهير؛ مما يعني أنه كان على علم بمحاولة الاغتيال التي قامت بها أجهزته كنوع من خلق ذريعة لضرب الإخوان وتصفيتهم. ولا جدال في أن ذلك خيال نادر المثال، يتجاهل الاعترافات المفصلة التي أدلى بها قادتهم أمام محكمة الشعب، بصرف النظر عن الضغوط التي تعرضوا لها، وعن همجية المحاكمة. وعلى عكس تصفية ١٩٥٤، فقد اعتبر الإخوان أن عبد الناصر قد اصطدم بهم في عام ١٩٦٥ بتعليمات مباشرة من الاتحاد السوفيتي، واستدلوا على ذلك بحادث شكلي محض؛ هو أن عبد الناصر أذاع أنباء المؤامرة في خطاب له ألقاه على المبعوثين المصريين في موسكو إبان زيارة كان يقوم بها للعاصمة السوفيتية.

وخطورة هذا التحليل تكمن في أنه حال بين الإخوان المسلمين وبين تقييم أسلوبهم في العمل تقييمًا يقوم على النقد الذاتي، وربما كان مفيدًا لو سألوا أنفسهم: هل يفيد العمل الحلقي المحدود في مواجهة نظام له مثل ذلك الرسوخ الذي كان لنظام عبد الناصر، سواء من حيث الاستمرار أو من حيث القدرة على جذب الجماهير؟. هل كان تشخيصهم لأيديولوجية النظام الناصري من أنه معادٍ للأديان وللإسلام

بالذات.. تشخيصًا صحيحًا؟ ألم يكن في إنجازاته كثير مما طالبت به قواعد الإخوان المسلمين أنفسهم قبل ذلك؟.. أكان من الصحيح سياسيًا وفكريًا أن يبدو الإخوان وكأنهم مع الرأسمالية، وأن يربطوا الإسلام بفوضى الإنتاج الرأسمالي وشروره؟.. ألم يكن خط العداء لعبد الناصر بشكل مطلق نوعًا من التأييد غير المعلن للقوى الدولية التي كانت تعاديه، والتي سبق للإخوان أن أنكروا عليها عداءها لأهداف المسلمين ولمطامحهم المشروعة في التحرر والاستقلال؟.. وهل خضعت تحالفات الإخوان مع قوى عربية أو غير عربية لأسس إسلامية حقًا، أم أن ما قادهم إلى ذلك هو تطبيق مقولة "**عدو عدوي هو صديقي**"، بصرف النظر عن أي اعتبار آخر.. وإلا فهل يستطيع الإخوان الزعم بأن هؤلاء الحلفاء كانوا أكثر إسلامًا من الرجل من الناحية الموضوعية والشكلية؟

أسئلة كثيرة لم يعن الإخوان بالرد عليها، ربما كان ما يجمعها كلها هو ما ذهب إليه بعض قادتهم من قبل، عندما أعلنوا أن الإسلام لم يعد يقبل إلا في الإطار الذي وضعه فيه الإخوان المسلمين؛ الأمر الذي يؤكد ما ذهبنا إليه من قبل من

أن "**التشكيل**" عند الإخوان قد أصبح هو الأساس، وأصبح شبيهًا بالوثن المقدس، رغم أنه مجرد وعاء لمضمون لم يعن به الإخوان كثيرًا عنايتهم بالحفاظ على تشكيلهم، ولم يقدسوه كما قدسوا التنظيم.

ومع أن شرائح عديدة من البرجوازية المصرية كانت تنظر بعيون مرتابة – وإن كانت خائفة – لعمليات التصفية التي مارسها النظام الناصري ضد الشرائح العليا من تلك البرجوازية؛ مما مس في تقديرها قداسة حق الملكية، سواء بإباحة الدعاية الفكرية ضد شرور الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم، أو الإجراءات التي صدرت في يوليو (تموز) ١٩٦١، واستكملت في أغسطس ١٩٦٣، ثم وضعت آخر لمساتها في قرارات مارس ١٩٦٤، وقد بدت تلك الإجراءات في نظر البعض نسفًا مطلقًا لحق الملكية، **بالرغم من أنها لم تسُدّ الباب مطلقًا أمام التراكم الرأسمالي من الناحية القانونية أو الواقعية**، وإن دفعته للاختفاء في الادخار غير المثمر، أو ممارسة الأنشطة الطفيلية التي تخرج عن الرقابة القانونية. وقد أثار هذا مخاوف برجوازية انطلقت مذعورة آنذاك، وكان رد فعلها محاولات للتهدئة،

تبلورت وتحددت أكثر بعد هزيمة ١٩٦٧، عندما طرح النظام الناصري فكرة الوحدة الطبقية بمفهوم مختلف عما كان يطرحها به من قبل، إلا أن البرجوازية المصرية بقيادة شرائحها الطفيلية، في ظل تدني وعيها؛ شنت حملة ثأرية ضد الرجل بعد وفاته؛ لتأكيد إعادة حرية التملك إلى المكانة المقدسة على الخريطة الفكرية والسياسية العربية عمومًا، والمصرية خصوصًا.

وفي مجرى حركتها السياسية، سرعان ما وجدت تلك الشرائح نفسها حليفة للإخوان المسلمين، باعتبارهم قادرين على تقديم غطاء إيديولوجي يستثمر المشاعر الفطرية لدى الجماهير بالتلويح بإعلام الإسلام، وباعتبارهم قوة ضاربة تتميز بانتهازية سياسية تدفعها إلى نشدان الحماية في فترات الضعف تحت الجناح القوي، بصرف النظر عن مبدأية التحالف، أو لا مبدأيته.

وهذا التحالف يؤدي اليوم مهام لا يستطيع غير الإخوان أداءها، ولكنه ككل التحالفات مؤقت، وسوف ينتهي حتمًا بالصدام.

كانت الشرائح الطفيلية من البرجوازية المصرية تبحث عن ثأرها من الرجل الذي جسر فمس حرية التملك المقدسة، وكان الإخوان المسلمون يزعمون أنهم يبحثون عن ثأر لله من الرجل الذي ظنوه أهدر الإيمان والإسلام.

وفي مجرى الحياة المصرية.. التقيا اليوم (١٩٧٧) ليراهنا معًا على الجانب الآخر من التاريخ؛ لتصبح مأساة الإخوان المسلمين في الماضي هي مشكلتهم في المستقبل.

هامش

نشرت هذه الدراسة للمرة الأولى كمقدمة لترجمة كتاب "الإخوان المسلمون**"، الذي ألفه الدكتور "**ريتشارد ميتشل**"، وترجمه الأستاذين "**عبد السلام رضوان**"، و"**منى أنيس**"، ونشر على جزئين في الطبعة الأولى عام ١٩٧٧، وكان هذا البحث/ المقدمة وجهة نظر أخرى في القضية التي يتناولها الكتاب، والمعلومات الواردة به ترصد بدايات عودة الإخوان للنشاط في أعقاب الحقبة الناصرية؛ وهو يعتبر نبوءة مبكرة للصدام الذي حدث بينهم وبين السادات في العام نفسه؛ إذ وقعت حادثة اغتيال الشيخ "محمد حسين الذهبي" بعد شهرين من نشرها في مايو ١٩٧٧، وبدأ الصدام الذي توقعناه استنادًا إلى هذا التحليل لاستراتيجيتهم وتكتيكاتهم..

ثورة ٢٣ يوليو
والبرجوازية الكبيرة

يعتبر تاريخ البرجوازية المصرية الكبيرة وحدة واحدة لا تقبل التجزئة، في الفترة الواقعة بين الحرب العالمية الثانية وعام ١٩٦١؛ فقد شهدت تلك المرحلة التي تقرب من عقدين نشأتها، ونموها، وازدهارها، كما شهدت أيضًا تصفية شكل ملكيتها بقوانين يوليو ١٩٦١، التي نقلت مهام هذه الشريحة من شرائح البرجوازية ومهام شرائح أخرى من نفس الطبقة إلى الدولة، لتقوم نيابة عنها مجتمعة ولمصلحتها مجتمعة، بما عجزت عنه من كفالة تراكم رأسمالي، يدفع عجلته إلى الأمام، ويطلق إمكانياته، ويحافظ على استقلال السوق الوطنية، ويتحكم في إيقاع أشكال الصراع الطبقي، وخاصة تلك التي قد تتصاعد إلى تطاحن دموي.

وطوال هذه المرحلة كانت البرجوازية المصرية الكبيرة في وضع ثابت نسبيًا في تشكيلتها الاقتصادية، من حيث

زيادة التركز في المشروعات، وسيطرة الوحدات الاقتصادية الكبيرة على السوق، ووجود قمم شبه احتكارية، إلا أن هــذا الثبات لم يمنع من حدوث بعض التغيرات في تركيبتها، لكنها تغيرات غير أساسية ومحدودة التأثير. وبعكس ما حدث فــي البنية الاقتصادية؛ فإن الأوضاع السياسية شهدت انقلابًا فــي شكل السلطة السياسية؛ بدأ في ٢٣ يوليو ١٩٥٢، نتجت عنه تغيرات سياسية بالغة الأهمية في تاريخ مصر، أثــرت فــي الأوضاع السياسية لكل الطبقــات والمراتــب الاجتماعيــة، ونجمت عنها أشكال جديدة من العلاقات بين الأبنية التحتيــة للنظام الاقتصادي المصري، والأبنية العلوية لهــذا النظــام. ومن الملاحظ أن هذا التغير الهام في شكل السلطة السياســية قد لعب تدريجيًا دورًا بالغ التأثير فــي الواقــع الاقتصــادي للبرجوازية الكبيرة؛ وهو تغير ظل يتــراكم بشــكل كمــي ضئيل، ومن خلال تفاعل بطيء، لكنه لــم ينفجــر إلا فــي يوليو ١٩٦١، لينتهي بتصفية المواقع الاقتصادية للبرجوازية الكبيرة ناقلاً دورها إلى الدولة.

ولن نستطيع أن نفصل وحدة تاريخ البرجوازية المصرية الكبيرة، وتفاعلها مع التغيرات السياسية التي جاءت بها ثورة

٢٣ يوليو؛ عن تلك التيارات الجديدة للفكر السياسي والاجتماعي، وذلك التغير الكبير والملحوظ في شكل وتركيب ومهام المؤسسات السياسية، والدور الذي حُدِّد لبقية الطبقات ومؤسساتها الاقتصادية والسياسية. وصحيح أن كل تلك التيارات لم تكن وليدة له بشكل مباشر؛ لكنها انطلقت في مناخ كان يعمل لمصلحة "البرجوازية الكبيرة"، ويدعم وجودها ودورها.

رأس المال الكبير: نقطة بداية:

تتميز الخريطة الطبقية للمجتمع المصري في مختلف مراحلها بتعقيد غير عادي؛ بحيث لا تخلو أي محاولة لفهمها من نسبة – قد تضيق أو تتسع – من الخطأ. وإذا كان من الصحيح أن هذا التعقيد ناتج بالأساس من تداخل الطبقات والفئات والمراتب الطبقية، وتزاوجها، وافتقادها للتبلور؛ فإنه مما يزيد هذا التعقيد ارتباكًا افتقاد الباحث لمؤشرات إحصائية سليمة؛ لتخلف الجهاز الإحصائي وخاصة قبل ١٩٥٢، وإهماله للعديد من الأنشطة الاقتصادية، وعدم دقة البيانات التي يجمعها، في ضوء صعوبات يرتبط بعضها برغبة المستثمرين في التهرب من الضرائب، ويرتبط البعض الآخر

بعدم دقة التصنيفات الاقتصادية التي تُجمع على أساسها البيانات، وافتقاد الجهاز الإحصائي للوعي بالمفهوم العلمي لمصطلحات الطبقات والمراتب الاجتماعية.

وتعطينا دورة الإنتاج مؤشِّرًا تقليديًا لتحديد مراتب البرجوازية؛ فالإنتاج الرأسمالي يبدأ بالمعنى الخاص للكلمة؛ في اللحظة التي ينفصل فيها "صاحب العمل" عن "عملية الإنتاج" المباشرة، ليمارس إشرافه عليها كمنظم ومراقب. ومن هذه اللحظة نستطيع أن نستخدم أهمّ مؤشرين للانتماء الطبقي إلى البرجوازية، وفي تحديد مراتبها؛ وهما: حجم الدخل المتحصل من جانب، واستغلال العمل المأجور من الجانب الآخر.

وربما لا يكون كافيًا في هذا الصدد أن نأخذ بالمبدأ الاقتصادي العام المتولد عن دورة الإنتاج، والذي يعتبر أن رأس المال الكبير يبدأ عندما تبدأ مكْنَنَة الإنتاج، وهي اللحظة التي تضع حدًّا لنمو البرجوازية المتوسطة؛ إذ الواقع إن اقتصاد المستعمرات يحيط نمو الرأسمالية في البلاد الخاضعة للاستعمار بظروف خاصة؛ فالتخلف العام يسود، والسوق الداخلية تتطور بضعف شديد، كذلك فإن العلاقات السِّلَعية

النقدية تتميز بنفس الضعف، فضلاً عن بقاء النفوذ السياسي والاقتصادي للإمبريالية، حتى بعد تحقيق الاستقلال. من هنا يصبح التطبيق الصارم لحدود صارمة حول مراتب البرجوازية وسيلةً للخطأ.

ومن الخطأ أيضًا أن ننظر لكل المستعمرات السابقة نظرة واحدة؛ ففي البلدان التي تمايزت فيها البرجوازية إلى حدٍّ كافٍ (ومنها مصر) يصبح من الضروري تقسيم هذه البرجوازية إلى برجوازية كبيرة وأخرى متوسطة؛ إذ الواقع أن رأس المال الكبير في هذه البلاد (التي تتميز بدرجة ما من التبلور الطبقي) يتكون من خلال الزيادة في عمليات التمركز، التي تزيد بالتالي حِصَّة المؤسسات الكبيرة من الإنتاج الإجمالي ومن الاستثمارات؛ وهو ما ينتهي بزيادة حصتها من الأرباح، التي تُعتصر من فائض القيمة الذي ينتجه العمل المأجور. وصحيح أن مكننة الإنتاج تتيح عادة فرصة لتقليل الأيدي العاملة في المشروع، وتزيد من تكثيف العمل، لكن حجم المنشأة يمكن أن يتحدد أيضًا بعدد من يعملون بها؛ وهو مؤشر يمكن الاسترشاد به بجانب المؤشرات الأخرى، وليس منفصلاً عنها.

وتنتشر شبكة العلاقات الاقتصادية لرأس المـــال الكبيـــر، فالبرجوازية الكبيرة في التجارة والصناعة قد تنشئ علاقات حميمة بالمؤسسات الإقطاعية ونصف الإقطاعيـــة. وغالبًـــا ما يجتمع في شخص واحد الرأســـمالي الصـــناعي الكبيـــر، والإقطاعي الكبير، وهي قد ترتبط أيضًا بوشائج قوية برأس المال الاحتكاري الأجنبي. على أن إحراز الاســـتقلال يـــدفع معظم عناصرها إلى رغبة في الاحتفاظ بالســـوق الوطنيـــة لنفسها، لكنها لا تقطع كل وشائجها به، وتقودها هذه الرغبـــة في الاحتفاظ بالسوق إلى بعض أشكال التناقض مع الاستعمار واحتكاراته، خاصة أن شرائحها الدنيا تشكل أحيانًـــا تيـــارًا مستقلاً ضمن إطار نشاط رأس المال الكبير. وهنـــا تصـــبح قضية غَلَبة الاتجاهات التقدمية أو الرجعية فـــي سياســـتها؛ رهينة بالظروف الملموسة في كل بلد، وبصورة خاصة مـــن خلال نُضج البرجوازية نفسها، وشدّة النضال التحريري فـــي البلاد، وحِدَّة التناقضات الطبقية[1] .

من خلال هذا الطرح النظري؛ فإنه يمكن القول بأن رأس المال الكبير بدأ يظهر كشريحة متميزة نسبيًا على خريطـــة الرأسمالية المصرية، بعد أن أتاحت الحماية الجمركية التـــي

فُرضت عام ١٩٣٠ للصناعات المصرية فرصة للنمو. فمنذ ذلك التاريخ هجرت مصر سياسة الباب المفتوح، التي فرضتها عليها الاحتكارات الأوروبية بمعاهدة لندن عام ١٨٤٠، وكفل التعديل الجمركي – الذي ألغى سياسة استمرت ما يقرب من القرن – نوعًا من الحماية مكَّنت البرجوازية المصرية من التوصل إلى نظام سياسي مستقر نوعًا ما؛ وهو أمر شديد الحيوية بالنسبة لتقدم النشاط الاقتصادي، وقد استتبعها اتفاقية "مونتريه"، التي وقعتها مصر عام ١٩٣٧، فألغيت الامتيازات الأجنبية المالية والقضائية، وأتاح هذا كله للبرجوازية الصناعية أن تصمد في المنافسة أمام الاحتكارات الأجنبية، التي كانت تسيطر على السوق المصرية.

ويكفي للدلالة على حجم هذا النمو الصناعي أن نعلم أن مصر قبل الحرب العالمية الأولى كانت تفتقد تمامًا لأي صناعة محلية؛ إذ كانت رءوس الأموال الأجنبية (سواء في مصر أو بالخارج) تمثل ٩١% من مجموعة رءوس الأموال التي كانت مستثمرة وقتئذ[٢]، بينما تشير الإحصاءات الصناعية المتوفرة إلى أن النمو الصناعي في مصر قد زاد

خلال الفترة بين نهاية الحربين العالميتين إلى الدرجة التي بدأ يغطي فيها الطلب الفعلي للسوق المحلية؛ ففي صناعة غـزل القطن أصبح الإنتاج المحلي بعد الحرب يكفـي ٧٠% مـن حاجة الاستهلاك، وزاد الإنتاج المحلِّي من البطاطين والألبان عن حاجة السوق، وكفى إنتاج الدخان والسجاير لسدِّ حاجـة البلاد؛ بل وزاد بنسبة تصل إلى ١٥%، ومثَّل الإنتاج المحلي من الكبريت ٧٥% من حاجة السوق، وكانت هنـاك مئـات الأطنان من المصنوعات الزجاجية المحلية فائضة عن حاجة الاستهلاك، ومثَّلت حاجة السوق من مصنوعات دباغة الجلود بين ٦٠ و٧٠% من القدرة الإنتاجية للمصانع، كمـا مثَّلـت منتجات الأحذية ٩٥% من الاستهلاك المحلي، وقَلَّ الـوارد من الأسمنت إلى ٩٢ طنًـا فقـط عـام ١٩٤٦[٣٩]. وفـي عام ١٩٥٢ كان إنتاج الصناعة المصـرية يغطـي الجـزء الأكبر من الطلب الفعلي للسوق المحلية؛ فهي تغطي ١٠٠% من الطلب الفعلي للسكر وللسجاير وللملح، وهـي بالنسـبة للغزل تغطي ما هو أكثر من الطلب الفعلي للسوق المحليـة؛ أي إنها مضطرة للبحث عن سوق خارجية أو الانكمـاش)، وهي تغطي ٩٥% بالنسبة للأقمشة القطنيـة، و٩٠% مـن

الأحذية والأسمنت والصابون، و ٨٠% بالنسبة للأثاث والكبريت[٤٩].

وفي الفترة بين ١٩٢٧ و١٩٤٨ ارتفع عدد المصانع على اختلاف أحجامها من ٧٠,٠٠٠ إلى ١٢٩,٤٢١ مصنعًا، وزاد عدد العمال من ٢١٥ ألفًا إلى ٣٦٥,٨٦٢ ألفًا[٥]. وارتفعت قيمة الإنتاج الصناعي بين عام ١٩٣٨ و١٩٤٨ في المنسوجات مثلاً، من ٢١٧٠٠ طن إلى ٥٢٠٠٠ طن، وفي الأسمنت من ٣٧٥٠٠٠ طن إلى ٧٨٠,٠٠٠ طن، وفي السكر المكرر من ٢٠٩٠٠٠ طن إلى ٢١٠٠٠٠ طن[٦]. وقد بلغت القيمة الكلية للإنتاج الصناعي في ١٩٤٤ حوالي ١٦٧ مليوناً من الجنيهات[٧]، وبلغ رأس المال المستثمر في الصناعة في عام ١٩٤٧ حوالي ٧٠ مليوناً من الجنيهات، وزادت رءوس الأموال المستثمرة في عام ١٩٥٠ إلى حوالي ١٠٥ مليونات من الجنيهات[٨].

ومن الثابت أن الاستثمارات الجديدة خلال فترة الحرب الكونية الثانية قد اتجهت أساسًا إلى الصناعة؛ إذ أتاحت الحرب لمصر فرصة فريدة لبناء وتنمية بعض صناعاتها؛ إذ أدت ظروفها إلى إغلاق السوق، فاختفت المنافسة الأجنبية،

وزاد الطلب على منتجات بعض الصناعات، فاستجاب الرأسماليون المصريون ورجال الصناعة للطلب الذي خلقته الحرب. وتشير إحصاءات الشركات المساهمة إلى أنه قد تكونت في خلال سنوات الحرب ٣٧٥ شركة مساهمة، رأسمالها في مجموعه ٧٨ مليون جنيه مصري (منها ٣٤٠ شركة مصرية رأسمالها ٦٩ مليونًا)، وتتوزع هذه الشركات حسب نوع نشاطها إلى ١٥٥ شركة صناعية، رأسمالها ٢٦ مليونًا، و١٠٣ شركات تجارية رأسمالها ١٢ مليونًا، و٥١ شركة أراضي رأسمالها ١٤ مليونًا، و٢٥ شركة تمويل رأسمالها ١٤ مليونًا[٩].

فكيف تكون رأس المال الكبير وسط هذه الظروف؟

الثابت أن ضعف السوق المصرية ككل كان سببًا في تفشي النزعات الاحتكارية لدى الرأسمالية المصرية، فاتجهت نحو مزيد من التمركز؛ وهو ما يدل عليه زيادة حصة المؤسسات الكبيرة من الإنتاج الإجمالي، ومن الاستثمارات. ومن العوامل التي ساهمت في هذا أن الحكومة المصرية استصدرت في بداية الحرب قانون الأرباح الاستثنائية، الذي فرض ضريبة على الأرباح التي من هذا النوع، تصل

إلى ٧٥%. وقد قاوم اتحاد الصناعات (نقابة البرجوازيين المصريين الكبار) هذه الضريبة ما وسعته المقاومة، واقترح تعديلات عليها كادت تجعلها عديمة الجدوى، لكن ظروف الاقتصاد المصري ككل لم تسمح للحكومة بقبول هذا الضغط[١٠]. وقاد شَرَه رأس المال الكبير إلى الربح خطواته، فعمل على الإفلات من آثار القانون، بالمغالاة في تقدير أنواع الاحتياطيات، بحجة أنه ينوي رصد هذه الاحتياطيات لإحداث التجديدات، وتحقيق التقدم الصناعي بعد فترة الحرب[١١]؛ وهو ما انتهى إلى توسعات في الإنتاج زادت من تمركزه؛ بحيث أصبحت وحدات اقتصادية قليلة العدد، تسيطر بالفعل على السوق.

ونستطيع أن نستخدم ثلاثة مؤشرات إحصائية للدلالة على ذلك:

أولها- عدد العمال في الوحدة الاقتصادية: ومنه يتضح لنا من نتائج أول إحصاء صناعي أجري في مصر عام ١٩٤٤ أن ٨٥% من المصانع التي جرى إحصاؤها تستخدم أقل من ١٠٠ عامل، بينما يستخدم ١,٣% منها مائة عامل فأكثر؛ وهو المقياس الذي وضعه الإحصاء للمشروع

الكبير[١٢]. ووفقًا لإحصاء ١٩٤٧ فإن الجدول التالي يوضح نصيب الوحدات الاقتصادية في الصناعات الإنتاجية من قوة العمل:

جدول (١)

توزيع العمال الصناعيين على المصانع الإنتاجية (١٩٤٧)

عدد العمال	عدد المصانع	مجموع عدد العمال
أقل من ١٠	٢٣٣٦٢	٩٦,٠٠٠
من ١٠ – ٤٩	٢٧٩٨	٥٨,٠٠٠
من ٥٠ – ٤٩٩	٥١٩	٧٦,٠٠٠
٥٠٠ فأكثر	٦٤	١٣٧,٠٠٠
جملة	**٢٦٧٤٣**	**٣٦٧,٠٠٠**

والجدول[١٣] واضح الدلالة على تغير التركيب الصناعي في مصر نحو مزيد من التركيز؛ فالجزء الأكبر من قوة العمل الصناعية أصبحت مقصورة على عدد قليل من المصانع المزودة بآلات حديثة نسبيًا، وتؤشر الأرقام إلى أن حوالي ٥٨% من العمال الصناعيين أصبحوا مُرَكَّزين في قُرابة ٥٨٣ مصنعًا؛ بل إن ما يقرب من ثُلث العمال الصناعيين أصبحوا مركزين في ٦٤ مصنعًا فقط.

ويعطي الجدول ٢ نفس الدلالات تقريبًا؛ وهو يعطي فرصة إضافية للمقارنة بين اتجاه التركز خلال عامين في مرحلتين مختلفتين؛ قبل الحرب الكونية الثانية بعامين (١٩٣٧)، وبعدها بعشر سنوات (١٩٤٧)، ويتضمن مقارنة بين عدد العمال المشتغلين في وحدات الصناعات التحويلية خلال تلك الحِقْبة.

جدول رقم (٢)

عدد العمال المشتغلين في الصناعة التحويلية بين ١٩٣٧ – ١٩٤٧ (الأرقام بالألف)

السنة	جملة عدد المشتغلين	١٠ عمال فأكثر		٥٠٠ عامل فأكثر	
		عدد المصانع	عدد العمال	عدد المصانع	عدد العمال
١٩٣٧	٢٩٩,٧	٢,٤	١٦١,١	–	–
١٩٤٤	٣٧٦,٥	٣,٢	٢٣٢,٢	٣٧	٨٧,٧
١٩٤٧	٤٣٥,٣	٣,٤	٢٦٣,٩	٥٣	١٢٩,٩

ومن الجدول[١٤] يتضح أن المصانع التي تضم أكثر من ٥٠٠ عامل قد زادت من ٣٧ إلى ٥٣، وزاد عدد العمال المشتغلين فيها من ٨٧٧٠٠ إلى ١٢٩٩٠٠؛ وهو دليل قاطع على مدى التركيز الشديد الذي وصلت إليه المصانع الكبيرة.

وإذا أخذنا **مُؤَشِّرًا آخر للتمركز هو حجم الإنتاج**، واعتمدنا تصنيف الإحصاء الصناعي المصري للمشروعات، الذي يقسمها إلى مصانع كبيرة ومتوسطة وصغيرة؛ وهو تصنيف يعتبر أن المصانع الكبيرة هي التي تصل قيمة إنتاجها السنوية إلى أكثر من ١٠٠٠ جنيه، وأن المصانع المتوسطة هي التي تتراوح قيمة الإنتاج فيها بين ٥٠٠ إلى ١٠٠٠ جنيه، والصغيرة هي التي يقل إنتاجها عن ٥٠٠ جنيه، فسوف تحصل على هذا الإحصاء المقارن لعدد المشروعات وتصنيفها بين ١٩٤٤ و١٩٥٠ .

جدول (٣)

تقسيم المصانع حسب حجم الإنتاج بين ١٩٤٤ و١٩٥٠

حجم الإنتاج	١٩٤٤		١٩٤٧		١٩٥٠	
	العدد	%	العدد	%	العدد	%
مصانع كبيرة	٦٥٣١	٢٩,٤	٧١٠٨	٢٦,٦	٧٧٤٢	٣٩,٦
مصانع متوسطة	٣٤٧٨	١٥,٧	٤٧٨٥	١٧,٩	٤٤٢٥	٢٢,٧
مصانع صغيرة	١٢٢١١	٥٤,٩	١٤٨٥٠	٥٥,٥	٧٣٦٠	٣٧,٧
جملة	**٢٢٢٢٠**	**١٠٠**	**٢٦٧٤٣**	**١٠٠**	**١٩٥٢٧**	**١٠٠**

والنقص البالغ في عـدد المصـانع الصـغيرة[١٥] فـي عام ١٩٥٠ (من ١٢ إلى سبعة آلاف)، يقابله زيادة في عدد المشروعات الكبيرة التي زاد عددها ١٢١١ وحـدة، بينمـا زادت نسبتها إلى مجموع المشروعات مـن ٢٩,٤% إلـى ٣٩,٦؛ وهو دليل آخر على اتجاه التمركز.

ولأن حجم الإنتاج هو المؤشر الأكثـر أهميـة، فسـوف نلاحظ الدور المؤثر الـذي أصـبحت تلعبـه البرجوازيـة المصرية الكبيرة في المجال الصناعي، إذا أدركنا أنه بالرغم من الكثرة العددية للمصانع الصغيرة؛ إلا أنّ نسبة إنتاجها إلى الإنتاج الكلي تافه، ولا يعتد به كثيرًا، بعكس الأمر بالنسـبة للمشروعات الكبيرة؛ فقد بلغت القيمة الكلية للإنتاج الصناعي في عام ١٩٤٤ حوالي ١٦٧ مليونًا مـن الجنيهـات، كـان نصيب المصانع الكبيرة منهـا وحـدها ١٦٢ مليونًـا مـن الجنيهات؛ أي ٩٦,٩% من الإنتـاج، بينمـا بلـغ نصـيب المصانع المتوسطة والصغيرة ٣,١%[١٦].

ويعطي تقرير لجنة الصـناعات[١٧] بعـض المؤشـرات التفصيلية حول سيطرة رأس المال الكبير علـى الصـناعة المصرية، عقب الحرية الكونية الثانيـة؛ إذ يشـير إلـى أن

٦ من ٣٣ مصنعًا **للدخان والسجاير** كانت تنتج ٩٥% من مجموع الإنتاج. وفي صناعة العقاقير الطبية كانت هناك ثلاث شركات تبلغ رءوس أموالها ٣٠٠٦٠١ جنيهًا، بينما كانت رءوس أموال باقي هذه المصانع وعددها ٢٣ مصنعًا (أي سبعة أضعافها)، لا تزيد عن ١٣٠,١٢٩ جنيهًا فقط.

وفي **الصناعات الميكانيكية** كان هناك ١٢٤٥؛ أربعة منها فقط يعمل بكل منها أكثر من ٥٠٠ عامل.

والأمر نفسه في **الصناعات الكهربائية**؛ فبين ٣٨ مصنعًا كانت تعمل في تلك الصناعة؛ كان هناك مصنعان فقط يعمل بهما أكثر من ١٠٠ عامل. أما من حيث رءوس الأموال المستثمرة في هاتين الصناعتين؛ فقد كان هناك ٣٢ مصنعًا من **المصانع الميكانيكية**، رأس مال كلٍّ منها عشرة آلاف جنيه أو أكثر، أمّا التي يصل رأس مالها إلى خمسين جنيهًا فقط فعددها ٥٢٦. واقتصر عدد المصانع الكهربائية التي يبلغ رأس مال كل منها عشرة آلاف جنيه أو أكثر؛ على ثلاثة مصانع فقط. في صناعة المدابغ كانت هناك ستة مدابغ فقط من بين ١٠٠ مدبغة هي المجهزة بالعدد والآلات، أما في **صناعة الأحذية** فقد كانت ١٠ مصانع كبيرة هي التي

تنتج أكثر من ٣٥% من جملة إنتاج أحذية المصانع. وفي صناعة **مواد البناء** (وجملتها ٣٤٣ مصنعًا) لم يتجاوز عدد المصانع التي تزيد رءوس أموالها على ١٠٠ ألف جنيه عن ١٦ فقط، واحتكر مصنعان **إنتاج الأسمنت** بالكامل[١٨].

وكان منطقيًا مع هذا أن تجني البرجوازية الكبيرة أرباحًا طائلة:

فقد ارتفعت الأرباح التي وزعتها الشركات المساهمة المصرية من سبعة ملايين ونصف مليون جنيه في سنة ١٩٤٢، إلى قرابة عشرين مليون جنيه عام ١٩٤٦[١٩]، وارتفع الرقم القياسي للأرباح الصافية مباشرة من ١١٤ في سنة ١٩٣٨ إلى ١٧٥ في عام ١٩٤١ (١٩٣٧ = ١٠٠)[٢٠].

ومن المثير للالتفات أن **الرقم القياسي للإنتاج الصناعي في عام ١٩٤٥ كان ٣٥٠,١، على أساس قيمة الإنتاج، و**١٣٤ على أساس **الكمية المنتجة**؛ وهو ما يؤكد أن الزيادة **ترجع في جزء منها إلى السيطرة على السوق، ورفع الأسعار**؛ وهو ما أدى إلى تضخم الأرباح، حتى إن بعض الشركات الكبيرة زادت أرباحها عن رأس المال المصدر[٢١].

ومن المؤشرات الهامة علــى **درجــة اســتغلال العمــل المأجور**؛ انخفاض نصيب نسبة المرتبات والأجور إلى جملة النفقات الصناعية من ١٢,٦ عــام ١٩٤٤ إلــى ١٠,٣ فــي عام ١٩٥٠، في الوقت الذي ارتفعت فيه قيمة صافي إنتاجية العامل من ١٦٥ جنيها في عام ١٩٤٤ إلى ٢٧٩ جنيهًا فــي عام ١٩٥٠. فإذا ما وضعنا في الاعتبــار الــرقم القياســي للأسعار لهبط الأجر الحقيقي للعامل إلى درجة دُنيا[٢٢]. وفي عام ١٩٥٢ كانت المشروعات الصناعية المصرية التي يعمل بها أكثر من ٥٠٠ عامل ٧٨ مشروعًا فقط، تمثل ٢% مــن عدد المشروعات، وتضم حوالي ٤٥% من عدد المشــتغلين، وتحقق ٥٧% من القيمة المضافة الإجمالية، وترتفــع فيهــا القيمة المضافة للمشتغل الواحد إلى ٣٤٥ جنيهًا[٢٣].

والأرقام السابقة كلها بالغة الدلالة على أن تركيز رءوس الأموال كان شديدًا، فضلاً عن أنه مــن الواضــح منهــا أن البرجوازيين الكبار قد نَزَعوا من البداية إلــى التقليــل مــن الاستثمار في حقل وسائل الإنتاج، وإلى استخدام أكبر حجــم ممكن من قوة العمل؛ ذلك أن إدخال وسائل الإنتاج وفنونــه المتقدمة **تعني زيادة الإنفــاق مــن رأس المــال، وتأجيــل**

الحصول على الربح، في حين أن استخدام **طاقة العمل** في حدها الأقصى لا يرفع الأرباح فحسب، ولكنه يؤدي أيضًا إلى تحقيقها بسرعة.

والملاحظة العامة تدل أنه رغم الاتجاه إلى تجديد الآلات بعد الحرب؛ فإن اتجاه الرأسماليين الرئيسي **ارتبط بمجالات سريعة العائد؛ مثل تجارة القطن، والتصدير والاستيراد، وتجارة الجملة، يليها المصارف وشركات التأمين، ومشاريع البناء، وفي الصناعة تأتي الصناعات الزراعية في المقدمة، وعلى رأسها الصناعات المتعلقة بالقطن.**

والواقع إن هذا النزوع إلى **الربح وأقصى** الربح؛ يدل على أن **البرجوازية المصرية قد نمت وكبرت على قواعد شبه احتكارية**، واضعة في اعتبارها أن تستفيد من التسهيلات غير المعتادة التي كانت الاحتكارات الإمبريالية توفرها لنفسها في السوق المصرية كسوق تابعة في مجملها؛ وهي تسهيلات تتلخص في القدرة على تحقيق أرباح مضمونة وسريعة ومرتفعة.

ومن الظروف التي تحكمت في هذا **النزوع الشره إلى أقصى الربح**؛ الدور الذي كان يلعبه كبار ملاك الأراضي في

السوق المصرية؛ إذ كانوا يشكلون شريحة عليا تتميز بتركز ملكيتها تركيزًا شديدًا، لدرجة أن ٠,٤% من الملاك كانوا يملكون ٣٤,٢% من المساحة المنزرعة[٢٤]. وصحيح أن علاقات الإنتاج في الريف لم تكن علاقات قنانة؛ لكنها أيضًا لم تكن علاقات رأسمالية بالمعنى الصحيح، وعندما اتجه الفائض النقدي لدى كبار ملاك الأراضي إلى الاستثمار الرأسمالي في المدينة؛ فقد اتجه بنفس العقلية الباحثة عن أقصى الأرباح؛ عقلية التركيز في الملكية، والعائد السريع والمضمون للربح.

ونحن نلاحظ هنا هذا التركيز الشديد، ونزعات الاحتكار واضحة؛ من وجود مجموعات مسيطرة على كل المراتب البرجوازية، وبالتالي على السوق المصرية بمجملها، وعلى رأسها "**مجموعة بنك مصر وشركاته**"، التي كانت بيتًا لمعظم كبار الرأسماليين المصريين، حتى هؤلاء الذين كانوا يستثمرون وينشطون في أعمال مستقلة خارجها. ومنذ أزمة البنك في عام ١٩٣٩ تحول بالفعل إلى **قمة مسيطرة**؛ فقد ارتفع رأسماله من ٨٠ ألف جنيه عند التأسيس إلى مليونين من الجنيهات في سنة ١٩٥٥، وبلغت احتياطاته ٨ ملايين

جنيه، وتركزت ٤٢% من مجموع أسهمه في يد ٥٠ من المساهمين، بينهم ١٠ فقط يملكون ٢٠% من رأسماله، وكان "**أحمد عبود باشا**" وحده يملك ١٤% من الأسهم. وسيطر البنك على ٤٠% من حجم النشاط المصرفي كله[٢٥]. ومن المجموعات المسيطرة أيضًا آنذاك مجموعة **عبود**[٢٦]، ومجموعة "**علي أمين يحيى**[٢٧]، **ومحمد فرغلي**"؛ وهي مجموعات كانت تعمل في عمليات الوكالة للرأسماليات الأجنبية الاقتصادية والسمسرة لها، ويشاركونها في بعض المشروعات. وقد نجحت الرأسمالية الأوروبية في تجنيد عدد من الساسة وكبار المنظمين؛ وذلك من خلال وضعهم في عضوية مجالس إدارات المشروعات التي تساهم فيها.

نقابة البرجوازية الكبيرة واتجاهاتها السياسية:

قامت أول محاولة لجمع الصناعيين المصريين في تنظيم نقابي للدفاع عن الصناعة في سنة ١٩٢٢ تحت اسم "**جمعية الصناعات بالقطر المصري**"، وتطورت هذه الجمعية لتصبح أقدر على القيام برسالتها؛ فأنشئ "**الاتحاد المصري للصناعات**" في سنة ١٩٢٥، وأنشأ هذا الاتحاد بدوره غرفًا صناعية وفق الحاجة. وفي عام ١٩٤٧ صدر قانون ينظم

الاتحاد والغرف، بعد أن كانت لا تخضع إلا للقواعد العامة المعمول بها في تنظيم الجمعيات، على أن هذا القانون وإن أضفى على الاتحاد والغرف الطابع الرسمي، واعتبرها شخصيات معنوية؛ إلا أنه ترك عضويتها اختيارية، كما ترك تكوين الاتحاد بين الغرف جوازيًا.

على أن اتحاد الصناعات ما لبث أن تطور في الأربعينيات، فتحول إلى نقابة للرأسماليين الكبار، وخاصة بعد الحرب الكونية الثانية، وأصبحت تقاريره السنوية ذات دلالة واضحة على مطالب البرجوازية الكبيرة ونزعاتها، وموقفها من الظروف السياسية التي كانت تمر بمصر آنذاك. وكان من الطبيعي أن تتعدد آراء المراتب المختلفة من البرجوازية الكبيرة التي تصب داخله كمؤسسة، فضلاً عن الاجتهادات المتنوعة للمرتبة الواحدة منه؛ ذلك أن ما كان يقود كل المراتب كان مصلحتها المباشرة. وبينما كان بعضها مرتبطًا بشكل ما بالاحتكارات الأجنبية؛ فإن النزوع إلى الربح وأقصى الربح كان يدفعه أحيانًا للتنافس مع شركائه؛ إذ لاحت بوادر هذا الربح، لكنه **كان نوعًا من التناقض لا يدفع إلى قطع وشائجه مع الشركاء**، كما اختلفت اتجاهات

الأجنحة المختلفة لرأس المال الكبير تجاه الرأسمالية الأجنبية. فبينما حرص بعضها على إبقاء العلاقة مع إنجلترا التي كانت تسيطر على السوق المصرية؛ نزعت أخرى إلى الفاشية الصاعدة عندما كشفت ظروف السنوات الأولى من الحرب عن احتمال نجاحها، والأرجح أن هذا الجناح كان قد فقد ثقته في إمكانية الاعتماد على الرأسمالية البريطانية تمامًا، فاتجه بمشاعره ومشروعاته بعد هزيمة المحور إلى الولايات المتحدة الأمريكية، التي كانت قد خرجت من الحرب باقتصادها سليمًا؛ بل وأكثر نموًّا.

وقد ألح هذا التيار على فتح السوق المصرية للاستثمارات الأجنبية؛ ذلك أن رأس المال الكبيرة بمجمله كان قد خرج من الحرب بنفس النزعات في أقصى الربح، وقد أصبح غير متيسر بنفس الدرجة التي كانت ممكنة خلال الحرب؛ إذ أدى انتهاؤها إلى إعادة فتح السوق المصرية أمام السلع الأجنبية من جديد؛ وهو ما هدد بقاء الصناعة المحلية، وأصبح يدفعها إلى الانكماش، في الوقت الذي كانت ترغب فيه في مزيد من الانغلاق لتنفرد بالسوق، وعجزت تراكماتها الرأسمالية عن تحقيق التوسع، خاصة ومعظم صناعاتها استهلاكية، وحاجتها

إلى رءوس أموال أجنبية لشراء معدات الإنتاج تتزايد، في الوقت الذي عزف فيه معظم كبار ملاك الأراضي عن الاستثمار في الصناعة؛ مما خلق نوعًا من التناقض بينهم وبين النزعات الاستثمارية لرجال الأعمال، وبدأوا ينتقدون بشدة سيطرتهم على جهاز الدولة؛ ففي الوقت الذي كانت فيه الملكية الزراعية أعظم منابع الثروة فإن جملة الضرائب التي كان ملاك الأرض يلتزمون بدفعها سنويًا لم تكن تصل إلى ٦ ملايين من الجنيهات؛ أي ٣,٤% من مجموع إيرادات الدولة؛ وهو الأمر الذي كان أكبر عامل في توجيه النشاط الاقتصادي وجهة زراعية[٢٨].

في مواجهة تلك الظروف جهد اتحاد الصناعات لفتح الباب أمام الاستثمارات الأجنبية؛ وهو ما جعل الاتحاد يقف معارضًا للعديد من المشروعات ذات الصبغة الوطنية، فلم يرض عن التشريع الذي صدر في عام ١٩٤٧، والذي حدد نصيب المصريين في رأس مال الشركات المساهمة بما لا يقل عن ٥١%؛ إذ كان الاتحاد أعلى الأصوات الداعية إلى تعديل النص وخفض النسبة[٢٩]. وقد نوه التقرير السنوي لاتحاد الصناعات لعام ١٩٤٩ بما ورد في تقرير البنك

الأهلي المصري عن نفس السنة؛ من أنه "إذا كان هناك من سبيل لمساهمة رءوس الأموال الأجنبية في تطور البلاد الاقتصادي، فالواجب أن نرحب بذلك عن طيب خاطر، لا بل يجب أن نعمل على اجتذابها ما أمكن؛ وذلك بالسعي تدريجيًا وفي حذر لتذليل مختلف العوائد التي أبعدتها حتى الآن، فإن هناك بلادًا ليست أقل منا حرصًا على استقلالها قد فتحت أبوابها أخيرًا لاستثمار رءوس الأموال الأجنبية؛ ابتغاء علاج لبعض مشاكلها الأهلية. والمسألة جديرة بالاهتمام دون نزاع؛ إذ من المشكوك فيه إمكان الاعتماد على الادخار الأهلي؛ وهو ضئيل القدر لتمويل برنامج ضخم لإنعاش الإنتاج الزراعي والصناعي"[٣٠].

ويعزى لأصحاب هذا الاتجاه أيضًا إلحاحهم في مطالبة الدولة بتخفيض الرسوم الجمركية، والتي كانت قد ارتفعت بشكل بشع حتى وصلت في ميزانية عام ١٩٥٠/ ١٩٥١ إلى أكثر من ٨٠ مليونًا من الجنيهات؛ أي ٤٧% من مجموع إيرادات الدولة، أو ٦٨% من جملة إيرادات الضرائب[٣١]، مقتنعًا في دعواه بالهجوم على شذوذ نظام الضرائب الذي يقوم على الضرائب غير المباشرة التي يدفعها المستهلك، في

الوقت الذي كانت تعبر فيه هذه الدعوة عن مطامح المصالح الأجنبية في غزو السوق بمنتجاتها.

على أن شرائح أخرى من رأس المال الكبير؛ كانت تلح في اتجاه مختلف، وفي الأغلب الأعم أنها كانت تشكل قمم البرجوازية المتوسطة، أو الشرائح الأقل سيطرة وتمركزًا من رأس المال الكبير، فضلاً عن وجود نزعات لدى الشرائح الاحتكارية نفسها للانفراد بالسوق القومية إذا ما واتتها الظروف. وقد اتجهت هذه الشرائح إلى محاولة حل مشاكل الصناعة، ولفتت النظر كما ورد في محاضرة ألقاها "**علي الشمسي باشا**" إلى "الصعوبات التجارية التي تعانيها الصناعة؛ ومنها المنافسة الأجنبية الآخذة في الاطراد يومًا بعد يوم، والتي لا تقوى الحماية الجمركية وحدها على مقاومتها ما لم يبذل مجهود مقابل من جانب الصناعة نفسها لخفض أسعار التكلفة المحلية"[٣٢]. ولا جدال في أن الحاجة الشديدة إلى تدعيم الصناعة كانت وراء القلق والتناقض الذي جرى بين بريطانيا ومصر عقب الحرب الثانية بشأن مشكلة الأرصدة الإسترلينية؛ إذ كانت بريطانيا تقترح تسديد الأرصدة في شكل سلع، ما دامت قد أخذتها في شكل سلع

وخدمات عامة؛ وهو ما شكل تهديدًا مباشرًا لرجال الصناعة، الذين اعتبروا هذا الحل وسيلة لتدميرهم، عن طريق إغراق السوق بالسلع البريطانية، وجهدوا في المطالبة بتسديد هذه الأرصدة بشكل نقدي بالعملات الصعبة؛ ليتسنى لهم تجديد الآلات التي أنهكتها الحرب(٣٣).

وطرحت هموم رأس المال الكبير بمختلف نزعاته نفسها بوضوح على مقدمة الكتاب السنوي لاتحاد الصناعات المصرية عام ١٩٥١/ ١٩٥٢؛ إذ شكا الاتحاد من أن ارتفاع الإنتاج الصناعي "قد بقي دون القدرة الإنتاجية للمصانع؛ بسبب ضعف السوق المحلية، وصعوبات التصدير"، وأبدى دهشته بسبب "هبوط الاستثمارات الجديدة هبوطًا مفزعًا؛ إذ بلغت في سنة ١٩٥١ تسعة ملايين من الجنيهات، بينما ارتفعت الأموال المدخرة في صناديق التوفير إلى ٣٧ مليون جنيه"، وفسر ذلك "بالعقبات الإدارية التي تقام في وجه النشاط الاقتصادي". وكانت شكواه الثالثة تنصب على جو عدم التفاهم هذا الذي يقوم بين الدولة والصناعة، والذي يظهر في حذر المشرِّع، وتحامل الإدارة الحكومية، وفسره

بأنه يعود "إلى بقية المنطق الزراعي الذي ألفناه واستعصاء بعض جوانب المسائل الصناعية عليه".

كان واضحًا إذن على مشارف ثورة ١٩٥٢ أن النظام القديم لم يكن محل رضا رأس المال الكبير، فالسيطرة الزراعية على أداة الحكم كانت تعوق انطلاق الصناعة، وتزيد من ضعف السوق؛ بسبب احتجاز الفائض من الأموال وعدم استثماره في الصناعة، وإفقار الجماهير؛ مما يجعل حجم السوق وقدرتها على الاستيعاب أقل. وبينما كانت آماله في رءوس الأموال الأجنبية تتزايد؛ فإن هذه الأموال عزفت عن الدخول إلى السوق بسبب ضعف القاعدة الصناعية بشكل عام، وقلة المشروعات الإنشائية المساعدة للصناعة؛ مثل الطاقة الكهربائية، والمواد الخام الرخيصة والمواصلات.

وفي إطار التركيب الاجتماعي الذي كان قائمًا آنذاك حاول ممثلو اتحاد الصناعات أن ينفذوا اتجاهات سياسية تحقق له مصالحة بالوصول إلى حل وسط لمشكلة الاحتلال البريطاني، وهي المحاولة التي قام بها صدقي عام ١٩٤٦، والتي فشلت بسبب المنافسات داخل معسكر رأس المال الكبير من ناحية، وقوة الحركة الوطنية من الناحية الأخرى.

ومع فشل حكومة "صدقي" في عقد التسوية؛ فقد استطاع في فترة حكمه القصيرة أن يخفض ضريبة الأرباح الاستثنائية ويجعلها ٥٠% بدلاً من ٧٥%، واستطاع أيضًا أن يجبر بريطانيا فأفرجت عن بعض الأرصدة الإسترلينية في شكل نقود لا في شكل سلع، وقد تعددت الاجتهادات داخل أجنحة ومجموعات الرأسمالية الكبيرة بحسب مصالحها؛ لكن فكرة الدفاع المشترك كانت تعابثها بشدة؛ ومن هنا جاء تصريح حافظ عفيفي رئيس اتحاد الصناعات في صيف ١٩٥١، الذي أكد فيه توافق المصالح بين مصر وبريطانيا، وكرر بعد إلغاء المعاهدة التأكيد على رأيه بضرورة التفاهم مع بريطانيا، والتبشير بفكرة أن مصلحة مصر الانحياز إلى المعسكر الغربي، وكان رجال اتحاد الصناعات قد انتقدوا بقوة إلغاء حكومة الوفد لمعاهدة ١٩٣٦، واتفاقيتا السودان لعام ١٨٩٩، بحجة أن الإلغاء يلحق أخطارًا ستحيق بالاقتصاد القومي[٣٤].

سقوط الأقنعة السياسية القديمة:

كان طبيعيًا أن يتفسخ القناع السياسي للنظام بحكم حدّة التناقضات التي تحكمت بالخريطة الطبقية للمجتمع المصري،

عشية ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢؛ ذلك أن سنوات الحرب لم تؤد فقط إلى نمو الرأسمالية الكبيرة والشرائح الجديدة من الرأسمالية المتوسطة؛ ولكنها بلورت أيضًا ودفعت إلى الصدارة حركة شعبية، أخذت تهدم في بنيان النظام بمجمله. وصحيح أن تلك الحركات الشعبية لم تكن قد تبلورت تمامًا في أوعية سياسية منظمة وواعية؛ إلا أن تحركاتها العفوية كانت تخلخل في الأبنية الأساسية لنظام كانت تسيطر عليه الرؤى الزراعية والشرائح ذات الطابع الاحتكاري من الرأسمالية الكبيرة.

وبسبب عجز الطبقات الشعبية عن حسم الأمر لحسابها لضعف تنظيمها؛ تقدم الضباط الأحرار فاستثمروا المناخ الثوري الذي كان قد فسخ قواعد النظام، وتمكنوا بسهولة تامة من الاستيلاء على السلطة. وجاءت القيادة الجديدة من حيث أصولها الطبقية تنتمي إلى تلك الفئات الهامشية التي لا قضية طبقية حقيقية لها؛ إذ لم تكن تنتمي إلى المواقع الطبقية الرئيسية في المجتمع التي تتحدد ببيع قوة العمل، وشراء قوة العمل. وتحكمت الأصول الطبقية للضباط الأحرار – وكان معظمهم ينحدر من أسر برجوازية صغيرة – في وعيهم؛

فتحركوا في اتجاه فكرة مبهمة وغير محددة، لطرح شعارات تصوغ حلمًا طوباويًا ببناء دولة قوية يرفرف عليها الرخاء.

وفي السنوات الأولى التي تلت استيلاء الضباط الأحرار على سلطة الحكم؛ لم يكن هناك من قائد للعمل السياسي سوى حلم طوباوي عن مجتمع تنفذ فيه الشعارات التي كانت تسود طوال العامين السابقين على الثورة؛ مثل الإصلاح والتطهير، والقضاء على فساد أداة الحكم، والقضاء على الرشوة والمحسوبية؛ بل إن المبادئ الستة نفسها كانت تعبيرًا عن ذلك الحلم؛ ففي داخلها كان هناك الانفصال في رؤية مغزى السيطرة السياسية لرأس المال على الحكم، وقد اعترفت قيادة الثورة نفسها فيما بعد أنها ظنت أنها قضت على هذه السيطرة، بينما كانت قائمة بالفعل. وكانت العدالة الاجتماعية شعارًا لا يعني أكثر من مجموعة من الإصلاحات، مع بقاء التركيب الاجتماعي القائم على ما هو عليه.

ولكن ذلك جميعه لم يكن يعني أن السلطة الحقيقية في المجتمع كانت بدون محتوى؛ ذلك أن مطامح رأس المال الكبير كانت تملأ الواقع المصري قبل الثورة، ولم يكن

طبيعيًا أن يترك فرصة كهذه، وكانت معاناته من سيطرة كبار ملاك الأراضي سياسيًّا، ومن رحلة رءوس الأموال إليها، ومن ضغط القمم الاحتكارية؛ بل وعانى كذلك من الانفجارات العفوية التي كانت الجماهير تعبر بها عن سخطها. ومن تلك المعاناة كانت الرأسمالية الكبيرة تطرح أيضًا نظامًا جديدًا لا استعمار فيه ولا ملك ولا شعب أيضًا. وبهذا تلقفت شرائح من رأس المال الكبير فكرة المجتمع القوي، الذي يسيطر عليه الرخاء، والتي عبرت عن الطموح ذي الأفق البرجوازي الصغير، وتقدمت تطرح حلولها مؤكدة قدرتها على صنع هذا الحلم(٣٥).

ولا نستطيع أن نخطئ آثار سيطرة البرجوازية الكبيرة على المجتمع المصري طوال السنوات بين ١٩٥٢ و١٩٥٩؛ ذلك أن اتحاد الصناعات أصبح مستشارًا رئيسيًا من مستشاري الحكم. ومن هنا فإن معظم آراؤه واتجاهاته كانت هي سياسة الحكم، وخاصة في فترته الأولى(٣٦)؛ فمن ناحية ازداد الاتجاه نحو تشجيع رءوس الأموال الأجنبية، فعدل قانون الشركات المساهمة الصادر عام ١٩٤٧، والذي كان ينص على جعل نصيب المصريين من رأس المال لا يقل

عن ٥١%، بحيث قلت النسبة فأصبح نصيب المصريين ٤٩% فقط، ثم صدر في أوائل سنة ١٩٥٣ قانون تشجيع رءوس الأموال الأجنبية، ونص على إباحة تحويل فائدة سنوية في حدود ١٠% من رأس المال الأجنبي المستثمر في مصر، وأباح إعادة تحويل رأس المال نفسه إلى الخارج على خمسة أقساط سنوية، بعد مضي خمس سنوات على دخوله إليها. ورغم هذا فإن الاستثمارات الأجنبية لم تزد في عام ١٩٥٤ عن ٧٠٠ ألف جنيه، وفي عام ١٩٥٥ وصلت إلى ٩٠٠ ألف جنيه، وجهت معظمها إلى شركات البترول الأجنبية، هذا في الوقت الذي بلغت فيه الاستثمارات المصرية في هذين العامين ١٠٦,٢ مليون جنيه، على أن ذلك لم يفُت في عضد الراغبين في فتح الباب أمام رءوس الأموال الأجنبية، وقالت نشرة البنك الأهلي: "وليس ثمة شك في حاجة مصر إلى رءوس الأموال الأجنبية للمساعدة في رفع معيشة أهلها، كما أنها ترغب رغبة صادقة كما أكد وزير المالية أخيرًا؛ في منح الضمانات اللازمة التي تشجع رءوس الأموال الأجنبية على الاستثمار في المشروعات الجديدة في مصر".

والواقع إن حكومة الثورة بذلت كل ما في وسعها لاجتذاب رءوس الأموال الأجنبية، لدرجة أن جريدة "الجمهورية" قالت: "لقد بذلنا ماء الوجه مع أمريكا وإنجلترا دون جدوى". ومن مظاهر بذل ماء الوجه في هذا الوقت إفساح المجال للنقطة الرابعة الأمريكية[٣٧] التي سرعان ما اعتذرت عن المساهمة في أي مشروع جدي، ومحاولة الحصول على معونات اقتصادية وأسلحة من أمريكا التي لم توافق سوى على ٤٠ مليون دولار، ومقابل اشتراكنا في حلف الشرق الأوسط. ومع هذا وقعت الحكومة عقدًا مع شركة كونورادو الأمريكية، منحت بمقتضاه امتيازًا سخيًا للبحث عن البترول في الصحراء الغربية.

وبدا واضحًا أن رءوس الأموال الأجنبية كانت تطالب بسيطرة سياسية؛ فقد أذاع مكتب الاستعلامات بالسفارة الأمريكية في يونيو ١٩٥٣ بيانًا يطالب فيه – كشرط لدخول رءوس الأموال الأمريكية مصر – بضمانات ضد المصادرة، ونزع الملكية، وبحق تصفية المشروع الأجنبي في أي وقت من جانب صاحبه، وكفالة أرباح معتدلة، وضرائب معقولة غير قائمة على أساس التفرقة في المعاملة؛ أي ضد الحماية

الجمركية للصناعة الوطنية، وطالب بأن تكون التشـــريعات العمالية والاجتماعية عملية، بالإضافة إلى ضـــمان وجـــود حكومة مستقرة.

وفضلاً عن الاستجابة لهذا المطلب الأول مـــن مطالـــب رأس المال الكبير؛ فقد استجابت الدولة أيضًا إلـــى مطلـــبهم الثاني، فصدر "**قانون الإصلاح الزراعي**"، الذي استهدف من وجهة نظرهم إيقاف الاتجاه المتزايد نحو تركيز الرســـأمالي في الاستثمار الزراعي؛ وهو مـــا عبـــرت عنـــه المـــذكرة التفسيرية للقانون الأول للإصلاح الزراعي فـــي قولهـــا إن الهدف هو "القضاء على عقدة تهافت الناس علـــى اســـتثمار مدخراتهم في الأراضي الزراعية"، وأنه "ينبغي لرفع مستوى المعيشة استكمال التنميـــة الاقتصـــادية للـــبلاد، واســـتكمال تصنيعها بأقصى سرعة"[٣٨].

وكانت العقلية نفسها وراء إصدار قانون إلغاء الأوقـــاف الأهلية؛ فقد اعتبرت مذكرته التفســـيرية أن نظـــام الوقـــف أضحى "أداة لحبس المال عند التداول، وعقبة في سبيل تطور الحياة الاقتصادية"، ووراء الترحيب بالإصلاح الزراعي لأنه كان يقلل من ظروف الإفقار المتزايد التي يعيش فـــي ظلهـــا

الفلاحون، والتي كان من نتيجتها ضعف الطلب على المنتجات الصناعية. ولتحقيق نفس الهدفين؛ صدر قانون يخفض إيجارات المساكن بمقدار ١٥% لمواجهة الرحيل المتزايد لرءوس الأموال إلى العقارات المبنية.

وفي مجال الحماية الضرائبية لرأس المال، وتشجيعًا لتوجه المدخرات إلى الاستثمار الصناعي؛ صدرت تعديلات عديدة في أحكام الرسوم الجمركية؛ فرفعت الرسوم على السلع والمنتجات الصناعية، التي يمكن أن تنافس المصنوعات المصرية، وألغيت أو خفضت الرسوم على المواد الأولية والمعدات اللازمة للصناعة، وأعفيت الشركات الجديدة من ضريبة الأرباح لمدة سبع سنوات، بشرط أن يكون نشاطها دافعًا لعجلة التنمية الاقتصادية، وأعفيت الشركات القائمة التي تزيد رأسمالها من الضرائب لمدة خمس سنوات، وخفضت الضرائب على الأرباح غير الموزعة بنسبة ٥٠%.

وفي مجال التأمين ضد أخطار الصراع الطبقي واجهت الحكومة محاولات العمال في كفر الدوار بشراسة فاقت الحد؛ كنوع من طمأنة أصحاب رءوس الأموال من مثل هذه

الأخطار؛ وهو ما كان يثير مخاوف رجال الصناعة وقلقهم قبل الثورة.

على أن المشكلة الاقتصادية في مصر كانت معقدة بشدة؛ ذلك أن رأس المال المستثمر سواء كان محليًا أو أجنبيًا كان في حاجة إلى إنشاءات أساسية، تسهل له مهمته؛ ومنها الطرق والمواصلات، والنقل والطاقة الكهربائية، والمواد الخام الرخيصة، وبدون هذه المشروعات تتعثر الصناعة ولا تربح إلا ربحًا ضئيلاً. وهذه المشروعات تحتاج لملايين الجنيهات لتنفيذها؛ وهي في ذاتها ليست مشروعات إنتاج؛ بل هي القاعدة التي يقوم عليها الإنتاج بعد ذلك، يضاف إلى ذلك أن نزعات الربح التي كانت تقود خطوات رأس المال الكبير منذ نشأته قد دفعته دائمًا إلى الاستثمار في مشروعات مجزية ذات ربح سريع ومرتفع نتيجة لانخفاض التركيب العضوي لرأس المال.

في مواجهة هذا العزوف عن الاستثمار في الصناعات الثقيلة؛ دخلت الدولة المجال محققة بذلك مطالب سابقة لاتحاد الصناعات، وقد عبرت نشرة البنك الصناعي عن مبرر دخول الحكومة في مجال الاستثمار؛ فقالت إنها "تهدف إلى

تحقيق ما يصعب تحقيقه في مجال الاقتصاد الفردي، وليست مجرد تحقيق الربح السـريع". وعنـدما أسسـت المؤسسـة الاقتصادية[٣٩]؛ صرح رئيسها بأنها فضلت "أن تنفرد باحتمال عنصر المخاطرة في الفترة السابقة للإنتاج"، وأنها "سـتقوم بعرض بعض أسهم الشركات التي تملكهـا تـدريجيًا علـى المستثمرين، وستتاح الفرصة لكل من يرغب فـي اسـتثمار أمواله في شركات مستقرة مضمونة"[٤٠]. وبهذا كانت فلسـفة المؤسسة قائمة على أساس تحمل المخاطرة نيابة عـن رأس المال، وبعد أن يتم استقرار المشروعات تطرح أسهمها على المستثمرين.

وتعتبر تلك هي البداية الفعلية لنشـأة قطـاع رأسـمالية الدولة، الذي ما لبث أن توسع تدريجيًا، حتى بلغت ميزانيـة المؤسسـة الاقتصـادية عـام ١٩٥٨ مبلغًـا ضـخمًا هـو ٤٥,٢٦٢,٠٠٠ جنيهًا. وقد ارتفع نصيب قطـاع رأسـمالية الدولة في رأس المال الثابت من ١٧% في السنوات الأربعة السابقة على الثورة، إلى ٣٥% في السنوات الأربعة التاليـة لها. وسلم اتحاد الصناعات نفسه بتلك الظاهرة، وفسرها في تقريره لعام ١٩٥٥/ ١٩٥٦ بقوله: "وظاهرة نمو استثمارات

الدولة تعد امتدادًا لما حدث في العام الماضي؛ وهي تتم عن رغبة الدولة في تنشيط الإنتاج، وهي قد تدل أيضًا على تردد رأس المال الخاص وتفضيله الاستثمار العقاري"[٤١] ومع نمو قطاع الدولة إلى الدرجة التي أصبح فيها نصيب المؤسسة الاقتصادية يصل إلى ١٨,٥% من مجموع رءوس أموال الشركات المساهمة، التي تأسست في الفترة بين ٥٤/ ١٩٥٨، واتسعت استثمارات قطاع رأسمالية الدولة بمجمله (أي الهيئات الحكومية، والمؤسسات الاقتصادية)؛ فأصبحت تشكل ٤٥,٤% من هذا المجموع. مع هذا النمو بدأ التناقض بين قطاعي الرأسمالية يبزغ تدريجيًا.

وكان وراء قطاع الدولة الفكر الطوباوي لقادة الثورة، ورغبتهم في بناء مجتمع تسوده الرفاهية، وتتجدد فيه وسائل الإنتاج، وتبنى الصناعة الثقيلة. وبرغم أن الفكرة في مسارها التاريخي كانت لصالح الرأسمالية ككل؛ فإن رأس المال الكبير عزف عن المخاطرة لمجرد تحقيق طموحات القادة الجدد، وفي حين رحب اتحاد الصناعات في تقرير السنوي عام ٥٣/ ١٩٥٤ بدخول الدولة مجال الاستثمار "في الحالات التي تميل النشاط الخاص فيها إلى الانزواء"؛ فإنه استدرك

قائلاً بأن ذلك "لا يمكن أن يصير العلاج الناجح لمثل ظروفنا الاقتصادية".

وقد رفع رأس المال الكبير راية المقاومة، رافضًا الدخول في مجالات الاستثمار التي تعرضه لمخاطر؛ فرفعت البنوك التجارية احتياطياتها القانونية من ١٧% إلى ٢٢,٥%، ورفعت شركات التأمين نسبة النقد به لتصبح ١٢,٥% من أرصدتها، واحتفظت بـ ١٥% في صورة أسهم؛ مضاعفة بذلك رأس المال المحتجز من الاستثمار، وواصلت الرأسمالية الكبيرة بذلك حبس أموالها في داخلها. وصدر قانون تحديد الأرباح في عام ١٩٥٩ ليلزم الشركات بشراء سندات الدولة، ويحدد الأرباح الموزعة سنويًا ليجبرها على الاحتفاظ بنسبة منها لتجديد أدوات الإنتاج. ويصرخ عبود باشا قائلاً: "إنها ضريبة الدم"[٤٢]، ويبدأ التلاعب في البورصة، وترتفع الاحتياطيات.

وأخذ التناقض بين رأس المال الفردي الكبير، وبين قطاع رأسمالية الدولة أشكالاً متعددة؛ إذ سعى البرجوازيون الكبار لسحب الأموال من القطاع الحكومي بشتى الطرق، ولا سيما عن طريق عقود الاستيراد والتوريد والمقاولات، التي ربحت

وحدها من قطاع الدولة ٣٠٠ مليون جنيه في عــام واحــد، وكان نصيبها في السنة الأولى من الخطة ٧٠٥ مليون جنيه؛ أي ٤١,٥% من مجموع الاستثمارات.

على أن الأشكال المتعددة من التنــاقض بــين رأســمالية الدولة ورأس المال الفردي الكبيــر؛ لــم تكــن حــائلاً دون حصول البرجوازية الكبيرة على الأرباح التي كانت تطمــح إليها؛ فالمشروعات الصناعية الكبيرة التي تضم أكثــر مــن ٥٠٠ عامل (٢% من مجموع الشركات)، يرتفع نصيبها من إجمالي القيمة المضافة في الصناعة، من ٥٧% عام ١٩٥٢، إلى ٦٣% عام ١٩٥٦، إلــى ٦٧% عــام ١٩٥٩، وبلغــت الأرباح التي حققتها الشركات المســاهمة ســنة ١٩٥٩/٥٨ ما قيمته ٤٤,٢ مليون جنيه، بمعدل ٣٥% من رأس المــال. والواقع إن تركيز الملكية كان شديدًا كما هي السمة المميــزة للبرجوازية الكبيرة المصرية، سواء فــي قطــاع الصــناعة أو التجارة؛ ففي منشئات تصدير القطن التي أممت نصفيًا، ثم كليًا عامي ١٩٦١ و ١٩٦٣ – لــوحظ أن عــدد منشــئات التصدير كان ٢٤ منشأة تعمــل بــرءوس أمــوال قــدرها ٩,١٢٧,٢٦٣ جنيهًا. يساهم فيها المصريون بما نسبة ٧٨%

والأجانب ٢٢%. وبالنسبة للمصريين كان هناك ٩٨% يملكون ما نسبته ٢٨% من قيمة ما يمتلكه المصريون؛ بينما ٢% فقط يمتلكون ما قيمته ٧٢%؛ وهي ظاهرة بالغة الدلالة على تركيز الملكية(٤٣).

وعندما صدرت قرارات التأميم تبين أن إجمالي من يملكون أسهمًا تزيد قيمتها على عشرة آلاف جنيه ١١٤٨ فردًا، يملكون ما قيمته ٦٤,٤٦٧,٠٣٨ جنيهًا، بينهم ٢٦ فردًا يملكون أسهمًا تزيد قيمتها على ٤٠٠ ألف جنيه؛ يمثلون ٢,٢٦% من جملة المساهمين بأكثر من عشرة آلاف جنيه، ويمتلكون ٣٩,٣٨% من الأسهم؛ وهي صورة بالغة الدلالة على حجم الرأسمالية الكبيرة عام ١٩٦١، ومدى تركزها؛ خاصة إذا ما علمنا أن هؤلاء الملاك وحدهم كانوا يتحكمون في أكثر من ٥٥% من رأس المال الدائر في قطاع التجارة(٤٤).

على الناحية الأخرى كان قطاع رأسمالية الدولة يجهد للحفاظ على استقلال السوق؛ لكن كل محاولاته لتنميته كانت تصطدم بتناقضه مع شريكه رأس المال الفردي الكبير. وبرغم كافة الضمانات التي حققت للبرجوازية الكبيرة فوق

ما كانت تطمح إليه؛ فقد أصرت على البقــاء فــي مواقعهــا التقليدية، مستفيدة أقصى استفادة من طموح قادة الثورة، ومن الضربات التي وجهوها للقمم الاحتكارية، والمشاركة لــرأس المال الأجنبي ولكبار ملاك الأراضي، فضلاً عن جهاز دولة قوي أصبح بمقدوره أن يكفل استقرارًا للحكــم، وأن يكــبح جماح العناصر المتطرفة أو الراغبــة فــي إثــارة القلاقــل الاجتماعية، سواء عن طريق مباشــر، أو برفــع مســتوى المعيشة نسبيًا، وتطبيق بعض الإصـــلاحات. وكــان قطــاع الدولة قد دخل إلى السوق ليقوم بما عزفت عنه الاستثمارات الأجنبية؛ لكن جهده وحــده لــم يكــن كافيًــا؛ فقــد بلغــت الاستثمارات المطلوبة للخطة الخمسية الأولى ١٦٩٧ مليون جنيه، والمستهدف في السنة استثمارات قدرها ٣٩٠ مليــون جنيه، عجزت الحكومة تمامًا عن توفيرهــا؛ إذ كــان كــل ما حصلت عليه لا يزيد عن ٩٠ مليون جنيهًا.

والواقع إن سلطة الدولة كانت قد وصلت إلى درجة مــن الاستقلال النسبي تدريجيًا عــن الطبقــة المســيطرة؛ وهــو استقلال أتاح لها أن تنتمي للفرع الــذي أنشــأته رأســمالية الدولة؛ فعملت دائمًا على أن تحمي صعوده علــى حســاب

الفرع التقليدي، خاصة بعد أن كشفت ردود أفعال هذا الفرع عن عجزه عن تحقيق طموحات الطليعة العسكرية، التي قامت بالثورة. وهذا الاستقلال النسبي هو الذي حسم التناقض بين قطاعي الرأسمالية، فصدرت قوانين يوليو ١٩٦١، وقوانين ١٩٦٣، ومارس ١٩٦٤، التي صفت البرجوازية الكبيرة، ونقلت ملكيتها بالكامل إلى حساب الدولة، لتقوم نيابة عنها بالمهام التي عجزت عن قيامها.

العودة إلى الاندماج:

من المؤكد أن الشرائح المستثمرة عمومًا قد انزعجت بشدة مما حدث في يوليو ١٩٦١ وما تلاه، وقد ساد الاعتقاد لفترة بين صفوفها أن حرية الاستثمار قد قضي عليها تمامًا في مصر. على أن أيديولوجية الدولة المعلنة، سرعان ما طمأنت المستثمرين بأن الهدف من تلك الإجراءات أساسًا هو تنمية الإنتاج. وبالإضافة إلى الأبنية الفكرية فإن الصيغ القانونية والأوضاع الاجتماعية أكدت أن هذه القوانين لن تسد الباب أمام التوالد الرأسمالي؛ إذ لم يكن ذلك هدفها. ورغم أن الدولة قد التجأت إلى إجراءات قاسية؛ منها المصادرة مثلاً؛ إلا أن ذلك لم يشكل في المدى الطويل أي حائط يسد الطريق

أمام تراكم رأس المال من جديد. والغالب أن الدافع إليه كان ارتفاع فوائد السندات التي انتقلت ملكيتها للدولة؛ مما جعلها تشكل عبئًا باهظًا على خطة التنمية، خاصة أن التعويض كان سيدفع على حسب سعر الإقفال في البورصة قبل التأميم مباشرة، وقد بلغت قيمته في ميزانية ٦٢/ ١٩٦٣ ما يزيد على ٦ مليون جنيه. وفي العام التالي قاربت فوائد السندات حوالي سبعة ملايين من الجنيهات.

وإذا كان استقلال سلطة الدولة النسبي قد مكنها من ضرب الرأسمالية الكبيرة هذه الضربة الموجعة في أوائل الستينيات؛ فإن البنية الاجتماعية العامة للمجتمع المصري لم تتغير؛ إذ تولت الدولة – عن طريق برجوازية بيروقراطية كانت قد بدأت تنشأ مع التغير السياسي الذي حدث في يوليو ١٩٥٢ – القيام بمهمات النمو الرأسمالي في إطار المحافظة على علاقات الإنتاج الرأسمالية؛ وهو ما خلق تدريجيًا تحالفًا جديدًا بين الرأسمالية الفردية والبرجوازية البيروقراطية؛ عمل على تشغيل رأس المال الفردي من باطن قطاع رأسمالية الدولة. ولقد كان متوقعًا منذ البداية أن تنتهي هذه السمة من الاستقلال النسبي بالارتباط العضوي بإحدى

الطبقات أو الفئات المالكة؛ حيث تفقد سلطة الدولة استقلاليتها النسبية تمامًا.

وربما كان من الصعب الآن (١٩٧٢) تصور أن هناك شرائح جديدة من رأس المال الكبير، لكن التوالد الرأسمالي الفردي الذي أصيب بالذهول بين ١٩٦١ و١٩٦٥؛ بدأ يطل برأسه من جديد، وتؤشر الإحصاءات المتوفرة أنه يتجه إلى التضخم. ففي خلال الأعوام بين ٦٣/ ١٩٦٤، و٦٤/١٩٦٥، و٦٥/١٩٦٦، و٦٦/ ١٩٦٧ زادت حصة إنتاج القطاع الخاص من مجمل الإنتاج في صناعة الغزل والنسيج من ٢٧,٤% إلى ٢٩,٣%، ثم إلى ٣٠,٨% و٢٧,٨%، وكان نصيب الصناعات الغذائية ١٨,٥%، و١٧,٧%، و٢٠,٥%، و٢٣,٦% على التوالي، والصناعات الميكانيكية خلال السنوات الثلاث الأخيرة من نفس المرحلة، زاد نصيبها من ٢٢,٣ إلى ٢٣,٨ ثم ٢٤,١%. هذا مع الوضع في الاعتبار أن إنتاج القطاع الخاص قد ارتفع بنسبة ١٣٢,٤% مقابل ١٢١,١% للقطاع العام.

وفي قطاع الصناعة التحويلية زادت قيمة الإنتاج للقطاع العام بين عامي ٦٣/١٩٦٤ و٦٨/١٩٦٩ بنسبة ١٤٩,٣%

(السنة الأولى = ١٠٠)، بينما زادت قيمة إنتاج القطاع الخاص إلى ١٤٨,٨؛ وهو ما يدل على أن القطاع الخاص ينمو بنفس المعدل الذي ينمو به القطاع العام[٤٥]. وإذا وضعنا في الاعتبار القيمة المضافة (صافي الربح) التي حققتها الصناعات التي يشتغل فيها ٢٥ عاملاً فأكثر؛ لوجدنا أن القطاع العام قد زادت فيه القيمة المضافة من ٣٩٢ مليون جنيه عام ٦٦/ ١٩٦٧ إلى ٥٠٥ مليون جنيه عام ٦٩/ ١٩٧٠؛ أي بمعدل ١٢٩%، بينما زادت القيمة المضافة للقطاع الخاص في نفس الفترة من ٤٢٩ مليون جنيه إلى ٥٩٨ مليون جنيه؛ أي بنسبة ١٣٩%؛ وهو ما يعني أن القطاع الخاص بدأ يحقق أرباحًا أعلى من القطاع العام برغم الفرق الشاسع بين حجميهما[٤٦].

وعلى الرغم من عدم دقة البيانات التي يدلي بها القطاع الخاص عن نشاطه؛ فإن المتوفر منها يعكس اتجاهًا جديدًا إلى التمركز؛ ففي السنوات من ٦٣/ ١٩٦٤ حتى ٦٨/ ١٩٦٩ ارتفعت نسبة إنتاج المصانع التي يعمل بها أكثر من ٩ عمال؛ من ٥٠% إلى ٥٥% من مجمل إنتاج القطاع الخاص الصناعي.

ولكن مصادر التوالد الرأسمالي ليست كلها في الصناعة التي كان نقل ملكيتها إلى قطاع الدولة دافعًا لهروب الاستثمارات إلى قطاعات أخرى أكثر أمنًا؛ كالعقارات المبنية التي ارتفعت استثماراتها من ١١,٣ مليون جنيه إلى ٢١,٥، ٢٤,٤، بين عامي ١٩٦٦ و١٩٦٩، والمقاولات التي بلغت قيمتها ٢٣ مليون جنيه في عام ١٩٦٩، و٣٢ مليون جنيه في عام ١٩٧٠، ثم ارتفعت إلى ٤١ مليون جنيه عام ١٩٧١. وهناك أيضًا التجارة والتوزيع، فطبقًا للتقديرات الرسمية كان هناك ٢١٩ تاجرًا يتجرون في بضائع لا تقل قيمتها عن ١٣٠ مليون جنيه عام ١٩٦٧، ولا تقل أرباحهم عن ٢٥ مليون جنيه سنويًا، ولا جدال في أن هذه الزيادة المضطردة في أرباح الرأسمالي الفردي، قد طرحت نفسها للتفاعل سياسيًا مع مجمل المؤسسات، والظواهر التي نجمت عن ثورة ٢٣ يوليو. ويبدو أن سمة التباعد النسبي التي بدأت بها تتجه الآن (١٩٧٢) نحو مزيد من الاندماج؛ وهو ما تشكل الاتجاهات الراهنة في مجال الاقتصاد مجرد خطوة واحدة على طريقه.

أيديولوجية جديدة:

خلال السنوات التي صاغت فيها ثورة يوليو ١٩٥٢ ملامح الحلقة الثالثة من حلقات الثورة الوطنية الديمقراطية في مصر بمنهج، ولصالح الطبقة الوسطى، وبقيادة طليعة عسكرية لها، كانت بالقطع أكثر إدراكًا ووعيًا بمصالح الطبقة على المستوى التاريخي، أكثر من إدراك ووعي شرائح هذه الطبقة نفسها. خلال تلك السنوات شهدت مصر ضيقًا شديدًا بالمؤسسات السياسية التقليدية للبرجوازية، أو بذلك الجانب السياسي من الأبنية الفوقية للنظام البرجوازي، كان من نتيجته إلغاء دستور ١٩٢٣، وإلغاء الأحزاب، والقضاء على السمات الاستقلالية لبعض المؤسسات الليبرالية؛ كالجامعة، ومجلس الدولة، والالتفاف على بعض السلطات دون التعرض لها بالعصف؛ كالقضاء الذي ووجه بمحاكم ذات سلطات استثنائية خاصة؛ كمحاكم الثورة والشعب، والمحاكم العسكرية، ثم كان الصدام مع الصحف ذات الموقف في عام ١٩٥٤، وانتهى هذا كله بتصفية هذه الأشكال الديمقراطية، والعصف بها دون أي اعتراض من رأس المال الكبير، الذي يبدو أنه رضي بهذا كله كل الرضى. فمن ناحية

فإن علاقات الإنتاج الرأسمالي لم تمس، بل إن ما حدث هو العكس؛ فقد جاء قانون الإصلاح الزراعي الأول خطوة على طريق تحطيم علاقات الإنتاج الإقطاعية. لم يتح فحسب للشرائح الصناعية من البرجوازية أن تجر الفائض من الريع الزراعي إلى الاستثمار في الصناعة – وهو ما كان اتحاد الصناعات يلح عليه إلحاحًا شديدًا في الأعوام السابقة على الثورة – ولكنه أتاح التوسع في قاعدة مستهلكي الإنتاج الصناعي، وبشر بتوسع وازدهار رأسمالي رضيت عنه البرجوازية كل الرضى، وباركته كل البركة، دون أن تذرف دمعة واحدة على المؤسسات الليبرالية التي كانت قد ضاقت بها كل الضيق. وعبرت تقارير اتحاد الصناعات عن هذا ساخطة على عدم استقرار الحكم السياسي، وعلى سيطرة الرؤى الزراعية عليه، وإلى غباء هذه الرؤى الزراعية التي تحبس أموالها في شراء الأراضي، وتزيد بالإفقار المتزايد للعمال الزراعيين من انكماش سوق المستهلكين، وتثير قلقًا اجتماعيًا يستفز الدعوة "للهدم"، ويمهد الأرض أمامها.

من ناحية أخرى فإن المد الديمقراطي الجارف الذي أطلقت عقاله حكومة الوفد في العامين السابقين على الثورة

مباشرة، كان قد دفع إلى الصدارة أفكارًا اجتماعية تخشاها البرجوازية وتخافها، فقد تزايد الهجوم على توزيع الملكية، وانتشرت الأفكار الداعية إلى إعادة توزيعها، وتكاثرت إضرابات العمال وهبات الفلاحين، وكشفت مأساة حريق القاهرة – برغم احتمالات التآمر فيها – عن فقر اجتماعي وصل إلى حد الشراسة الفائقة في التصدي.

أمام كل هذه الحقائق تنكرت البرجوازية الكبيرة لليبرالية تنكرًا سريعًا، وبرغم أن الثورة البرجوازية في مصر كانت منذ بداية حلقاتها الأولى ذات طابع خاص؛ قصيرة النفس في عدائها للاستعمار، وفي حدتها للمطالبة بالسوق؛ الأمر الذي اختزل الطابع الحاد للحركة الجماهيرية في النضال الوطني، ذلك الطابع الذي كان بلا جدال سببًا ثانيًا لقصر نفس البرجوازية، خوفًا من أسد ينطلق من قمقم ولا يعود إليه إذا ظل طويلاً مطلق السراح. والنتيجة الطبيعية لهذا الموقف المعقد أن الطبقات الشعبية قد قدمت نفسها وقودًا للثورة البرجوازية، وخرجت من المعركة صفر اليدين تقريبًا. وبينما شهدت ثورات أوروبا البرجوازية مدًا ديمقراطيًا جارفًا على عهد صعود البرجوازية للسلطة، مكن الطبقات الشعبية من

الحصول على حقوق ديمقراطية أهمها حق التنظيم المستقل اقتصاديًا وسياسيًا؛ ثمنًا متواضعًا – ولكنه هام – لدمائها التي كانت وقود الثورة، وتضحياتها التي كانت السلم الذي صعدت فوقه البرجوازية إلى السلطة؛ بينما حدث هذا في أوروبا، فإن ما حدث في مصر كان شيئًا مختلفًا؛ إذ لم تحصل الطبقات الشعبية على أي ثمن لدمائها أو تضحياتها، فظل حق التنظيم النقابي غير معترف به إلى عام ١٩٤٣، ورفض حق التنظيم السياسي بشراسة فائقة عند صياغة دستور ١٩٢٣ بالمواد الغريبة، التي تضمنت ما يسمى بالحرص على وقاية النظام الاجتماعي في عجز مواد حرية الصحافة، وحرية الاجتماع، وحق تكوين الجمعيات.

وإذن فإن إخلاص رأس المال الكبير لقضية الديمقراطية؛ إخلاص مشكوك فيه، منذ ميلادها وليس بعد نموها، ذلك أن الثورات البرجوازية التقليدية في أوروبا لم تصل إلى التنكر لليبرالية إلا في مراحل تالية لصعودها وتمكنها ونموها؛ فليس غريبًا إذن ذلك الارتياح الذي قابلت به البرجوازية المصرية سقوط كل الأبنية الديمقراطية في مصر عام ١٩٥٤، طالما أن هذا لم يهدد علاقات الإنتاج

الرأسمالية؛ بل كان حافزًا لنموها بالهجوم على نقيضيها: بقايا العلاقات الإقطاعية، وتمردات الطبقات الشعبية، التي كانت تحاول انتزاع حقوقها الديمقراطية. وعلى العكس من ذلك كانت البرجوازية شديدة التذمر والحساسية تجاه أي محاولة للتدخل في حرية الاستثمار، حتى ولو كان ذلك لصالحها؛ ففي عام ١٩٥٤ صدر الكتاب السنوي لاتحاد الصناعات معبرًا عن رؤى مثل هذه الحالة، فقد طالب بزيادة الرسوم على الواردات، وتخفيض الضرائب على الإنتاج الصناعي، وشكا من نقص القوة الشرائية، وطالب بإعادة النظر في التشريعات القائمة؛ لتهيئة الجو الصالح للاستثمار الفردي، وتخفيض أسعار الخامات، وشكا من "التفاوت العريض بين نمو الاستثمار وزيادة السكان"، ورحب باتجاه الحكومات لرصد ٣٥ مليونًا من الجنيهات للقيام ببعض المشروعات الاستثمارية الجديدة، ونصح بالعمل على ترغيب الأفراد الذين يملكون مفتاح الموقف في اقتفاء أثرها. وبرغم أن هذه الطلبات كلها كانت محاولة لجر الدولة لدعم الاستغلال الرأسمالي؛ فإن "نشرة البنك الأهلي المصري" قد عبرت عن قلق شديد من دعوة الحكومة للتدخل في الحرية الاقتصادية،

وعلقت على مطالب اتحاد الصناعات قائلة: "هذا أمر يدعو للرثاء حقًا؛ فلو كان رجال الصناعة يفضلون العيش في جو من الرعاية الحكومية المستمرة – كما تعيش النباتات غير الإقليمية في بيوت من الزجاج – فإن من الصعب أن يتكهن المرء متى سيتاح للصناعة أن تواجه الظروف التي تعيش فيها الصناعة الفردية الحرية"[٤٧].

فيما تلا ذلك من سنوات، وخاصة في أعقاب حرب السويس؛ كانت الحريات الديمقراطية على الأسس الليبرالية تتعرض لتعديل يتنافى مع هذه الأسس، فقد انتهت فترة الانتقال بصيغة سياسية لا تنتمي في شيء إلى الليبرالية، ومع ذلك فإن البرجوازية الكبيرة لم تعترض ولم تضق؛ كان كل همها هو الحصول على ثمار الحرب لحسابها، فعندما مصرت البنوك الأجنبية والاستثمارات الإنجليزية والفرنسية، وأنشئت المؤسسة الاقتصادية؛ ألحت البرجوازية في المطالبة بنقل ملكية الأجانب إليها، بدلاً من نقلها إلى هذه المؤسسة؛ وهو ما دفع المشرفين عليها إلى التصريح بأن المؤسسة لا تنوي أن تستمر، ولكنها تدير مشروعات اقتصادية إدارة رشيدة. وسجلت نشرة بنك مصر بارتياح أن: "المؤسسة لن

تحتفظ بأسهم الشركات التي تؤسسها؛ بل بمجرد تيسير سبل النجاح لها تطرح أسهمها للبيع في السوق"(٤٨).

كانت البرجوازية تنمو بلا ليبرالية سياسية، دون أن تضيق أو تشكو. وعلى العكس مما يروجونه بإلحاح مرضي هذه الأيام؛ فإن منظري البرجوازية هم الذين صاغوا الأسس العامة لنظرية الحريات، كما هي فاعلة إلى لحظتنا الراهنة.

أيديولوجية الكل في واحد:

وجوهر نظرية الحريات الديمقراطية كما صاغتها البرجوازية المصرية في حلقتها التي ما زالت ممتدة؛ هو نفي قوانين التناقض الاجتماعي، والسعي إلى عالم من الوحدة لا يختلف في بنائه عن عالم الوحدة اللاهوتي، ولا جدال في أن هذه النظرية كانت الوحيدة التي تحقق للبرجوازية المصرية في الخمسينيات والستينيات مصالحها، فقد كان على الشرائح الصناعية من هذه البرجوازية (وهي قلب الطبقة المحرك) أن تشق الطريق للطبقة ككل وسط نوعين من الأشواك؛ تلك التي ألقاها أعداؤها من الإمبرياليين في سبيلها، وتلك التي تبنتها الآمال التي تبذرها الاشتراكية العالمية في قلوب أعدائها الطبقيين.

في هذا المناخ القاسي شقت البرجوازية المصرية طريقها بسلاحها الجديد والجيد حقًا، وباقتدار يدعو للعجب والإعجاب، عملت بدأب على إلغاء فاعلية قانون الصراع الطبقي؛ وذلك بإغراق الشرائح الاجتماعية التي يهمها هذا القانون في طوفان يفقدها الوعي به. ولأن هذا القانون ليس قانونًا طبيعيًا فإن الوعي به هو العامل الحاسم في تحقيق فاعليته، وإغراق أصحاب المصلحة في تحقيقه تحت ركام من الإجهاد العقلي الشبيه بعمليات غسل المخ، كفيل بتعطيل فاعليته!

وكمجرد أمثلة، يمكننا أن نرصد مجموعة الأفكار، وأشكال التنظيم والممارسات التي حققت بها البرجوازية هذا الهدف؛ فيما يلي:

**فهناك من الأفكار ذلك الحرص على معابثة الغرائز الفطرية للطبقات المستغلة، وإضفاء هالات من القداسة على هذه الغرائز. إن الوطن مثلاً يتحول إلى مفهوم مجرد تمامًا، فالمصرية أو العروبة وثن يستلب من الإنسان أي قدرة على مناقشة أوضاعه. إن عليه – بحسب المفهوم البرجوازي الذي يقدم له – أن يغترب في هذا الوطن، ومن هنا أصبحت

المطالبات الطبقية من المحرمات على المستغلين، بينما كان الذين يستغلونهم لا يلتزمون بهذا القيد. وتنسحب هذه القداسة على حائزي الأدوار السياسية؛ فعلى الرغم من أن أحدًا منهم لم يجئ باختيار شعبي، فإنهم يزعمون لأنفسهم تمثيل الثقة الجماهيرية، ويفترضون بأن من لا يرضى عنهم أو ينقدهم هو خائن للوطن.

**والبناء العام للمجتمع يقوم على افتراض وحدة متعسفة، تمثل انتكاسة للأفكار الليبرالية، ولا تنتقل بالطبع إلى الأوضاع التي تهيؤها الأفكار المناقضة لليبرالية، أو التي تتجاوزها من أمامها؛ فالسلطات الثلاث التي يقول بها الفكر الليبرالي (التنفيذية، والتشريعية، والقضائية) تندمج في مقولة لويس السادس عشر "أنا الدولة". وكل الطبقات تصبح طبقة واحدة، وكل الأفكار تصبح فكرة واحدة، وكل المنظمات الجماهيرية تصبح منظمة واحدة. وهذا العالم المتوحد، لا يتوحد على أساس برنامج متفق عليه، أو برنامج مشترك للعمل، ولكنه نفي للطبقات الأخرى لتصبح البرجوازية هي الوحيدة التي فوضت للتعبير عن الكل. وبحرص شديد رسمت الخطط ليتحول التحالف بين الطبقات حول هدف

العداء للاستعمار واستقلال السوق، إلـــى ذيليـــة مســـتمرة، تتجاوز اللقاء حول هدف واحد ومؤقت، إلى تبعية مســـتمرة ودائمة حول كل الأهداف من منظور البرجوازية؛ لذلك يزداد الإلحاح ليفقد كل إنسان هويته الذاتية والطبقية، ويغترب إلى أفكار كلية كالقومية العربية أو الوطن، وتتحدد المواقف مـــن تيارات الفكر حســـب مصـــالح البرجوازيـــة فـــي أواخـــر الخمسينيات، انطلق منظروها الديمقراطيون اليوم يهجمـــون على اليسار، وهم فخورون بيمينهم، يزدرون اليسارية كـــل ازدراء، وفي أواسط الستينيات خلعوا ببساطة أرديتهم اليمينية وازدروها مؤكدين أنهم يساريون من نســـل يســـاريين، وأن جدهم الأعلى كان ماركس. وتحدث مفكرو اليسار بســـطحية نادرة عن تأميم الصراع الطبقـــي، وتبـــادلوا القـــبلات مـــع الجلادين، وكرس الاثنان عالم غياب الحدود بـــين الأشـــياء؛ عالم الكل في واحد، والواحد هنا هو البرجوازية!

**بمقتضى قوانين هذا العالم؛ فإن المنظمـــات السياســـية لا تصبح منابر لتجمع طبقي أو فكري، ولكن مبـــاني فخمـــة فقط، ولا ينضم إليها الراغبون فـــي العمـــل العـــام، ولكـــن الموظفون الذين يخشون من تأخير علاواتهم، ويفخر محافظ

بأنه ضم إلى تنظيم ما أكبر عدد ممن انضم إليه في محافظات القطر الأخرى. إنها منظمات لإلغاء الهوية، فعلى كل من له "ذات" سياسية أن يسلم بطاقته للبواب ثم ينصرف إلى منزله، وكل المنظمات الجماهيرية تابعة لمنظمة أم، بناؤها يقوم على التحالف بين طبقات، لكن ليس من حق أي فئة أو كيان اجتماعي متميز أن يناقش حلفاءه فيما يتخذونه ضده من إجراءات تضر مصالحه؛ إذ المفروض ألا تكون له مصالح أبدًا، فالتفكير في المصالح هو قصر نظر وتدني خلقي من الشعب، وانهيار في الوعي، وعدم تقدير لمصالح الوطن العليا. ويهدم التنظيم السياسي ويبنى عدة مرات، وفي كل مرة يقال إنه حدث خطأ في التطبيق، ولا يتنبه أحد إلى المفارقة في هذا التبرير المتكرر.

**في الأساليب السياسية اعتمد أسلوب إغراق العناصر المتمسكة بذاتيتها في طوفان من الكثرة الصامتة، ودفع الصامتون إلى مركز الصدارة في المواكب، أو التظاهرات الشرعية، أو الاستفتاءات العامة. وفي حين يبدو هذا أعلى أشكال الديمقراطية؛ فإن نتيجته العملية هي الموافقة على أشياء متناقضة، وليس من المتوقع في أي حال من الأحوال

أن تقول الكثرة الصامتة كلمة صائبة، أو تعبر فعلاً عن آرائها ومصالحها في قضايا لا تحيط بها تمامًا وسط طوفان من المعلومات الخاطئة أو الناقصة، أو في مسائل متفرعة قد تقبل بجزء منها وترفض آخر، ولكنها مطالبة بأن تأخذ الكل أو ترفض الكل.

تلك بعض الملامح العامة لأيديولوجية الكل في واحد، التي حققت للبرجوازية المصرية طموحها في تطوير أدوات الإنتاج طوال العشرين عامًا الماضية؛ فقد كفلت لها جهاز دولة قويًا، بعيدًا عن مشاغبات أعدائها الطبقيين، ومكنتها من اتباع سياسة داخلية وخارجية طورت هذه الأساليب، وبنت قلبًا صناعيًا لا شك في أنه كان أهم المكاسب التي تحققت للوطن بكل طبقاته. ويبدو أنها وقد حققت ذلك تريد الآن أن تسترد ما فقدته ثمنًا له، وأن تعيد الأوضاع إلى ما كانت عليه، وأن تعتبر مرحلة الأعوام العشرين الماضية مجرد فصل استثنائي من التاريخ(٤٩).

هوامش

١) راجع حول هذا الموضوع: **التركيب الطبقي للبلـــدان النامية**، تأليف **عدد من العلماء السوفييت**، ترجمة **د. داود حيدر ومصطفى الـــدباس**، منشـــورات وزارة الثقافة بدمشق ١٩٧٢.

٢) راشد البراوي: حقيقة الانقلاب الأخير في مصـــر، ط ٢، النهضة ١٩٥٢، ص ٦٣.

٣) وزارة التجارة والصناعة، تقرير لجنة الصناعات، المطبعة الأميرية، ١٩٤٨، صفحات ٤٢ و٤٤ و٨٣ و١٩٠ و٢٢٣ و٢٢٨ و٢٢٣ و٢٢٨ و٢٦٩ و٣٠١ و٣٢٩ و٣٧٩ و٣٨٣ و٤٠١.

٤) شهدي عطية الشافعي: تطور الحركة الوطنية، ط ١، ١٩٥٧، ص ١٣٨.

٥) د. البراوي، ص ٦٠.

٦) المصدر نفسه ص ٦١.

٧) د. جمال الدين سعيد: التطور الاقتصادي في مصر، ١٩٥٤، ص ٢٨٥.

٨) المصدر نفسه، ص ٣١٦.

٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

١٠)فرضت هذه الضريبة بالقانون ٦٠ لسنة ١٩٤١، وسرت من ١٩٤٠/١٢/٣١، وقد قسمت الأرباح الاستثنائية إلى الأرباح العادية إلى أربع مراتب متتالية، فإذا لم تتجاوز ٢٥% من الأرباح العادية خضعت لضريبة قدرها ٢٥%، وإذا وقعت بين ٢٥% و٥٠% من الأرباح العادية خضعت لضريبة قدرها ٤٠%، وإذا ما زاد الربح الاستثنائي عن ذلك وقل عن ٧٥% من الربح العادي؛ خضع لضريبة قدرها ٥٥%، فإذا تجاوز ذلك دفع ضريبة ٧٥%.

١١)كان القانون قد سمح بخصمين من الأرباح؛ أحدهما احتياطي لهبوط الأسعار، وثانيهما لاستهلاك رءوس الأموال المستثمرة حديثًا (راجع حسين حمدي: مشكلة البطالة، جماعة الكتاب ١٩٤٤، ص ٣٠١، والمؤتمر الاقتصادي الأول، أعمال المؤتمر، مطبعة مصر ١٩٤٧، ص ١٣٥ – ١٨٦؛ وجمال الدين سعيد: مصدر سابق، ص ٢٨٤ و٢٨٥.

١٢)شهدي عطية الشافعي، مرجع سابق، ص ٨٩.

١٣)**فوزي جرجس**: دراسات في تاريخ مصر السياسي منذ العصر المملوكي، ط ١، القاهرة ١٩٥٨، ص ٨١، نقلاً عن المجلس الدائم لتنمية الإنتاج القومي، ص ٧.

١٤)مصدر الجدول: جمال سعيد، ص ٣١٧.

١٥)المصدر نفسه، ص ٢٨٤ و٢٨٥.

١٦)يعتبر هذا التقرير من أهم وثائق دراسات أوضاع الصناعة المصرية بعد الحرب الثانية؛ إذ شكلت وزارة التجارة والصناعة عام ١٩٤٥ لجنة لدراسة أحوال الصناعة في مصر، انتهت بوضع تقرير شامل؛ وهو تقرير شبيه بالتقرير الذي أعدته لجنة التجارة والصناعة أثناء الحرب الأولى.

١٧)تقرير لجنة الصناعة، ١٩٤٨، ص ١٨٨، ٣٤٠، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٨.

١٨)شهدي عطية، ص ٩٢.

١٩)جمال سعيد، ص ٢٨١.

٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٨١.

٢١) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.

٢٢) د. محمود متولي: الأصول التاريخية للرأسمالية المصرية وتطورها، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص ١٧٤.

٢٣) **د. جمال سعيد:** مرجع سابق، ص ٣١٣.

٢٤) **د. فؤاد مرسي:** نظرة جديدة على تكوين النظام المصرفي المصري، مصر المعاصرة، أكتوبر ١٩٧٠، ص ٣٧.

٢٥) كانت هذه المجموعة تضم سبع شركات رأسمالها الاسمي حوالي ١٠ ملايين جنيه، وأصولها ٢٧,٥ مليون جنيه، يملك عبود معظم أسهمها، ويرأس مجالس إدارتها، ويرسم سياستها، وكانت هذه المجموعة على صلة بدوائر المال الأمريكية.

٢٦) كان عضوًا ورئيسًا لمجلس إدارة ١١ شركة، ومعظم نشاطه في مجال تصدير الأقطان، راجع: عادل غنيم: ثورة يوليو والرأسمالية، **الطليعة، يوليو ١٩٦٥.**

٢٧)**د. محمد علي رفعت**: توزيع أعباء الضرائب، الأهرام، ٢٧/٤/١٩٥٠؛ وكتابه "مشاكل مصر الاقتصادية ووسائل معالجتها، الأنجلو، ١٩٥١، ص ٨٨.

٢٨)**د. راشد البراوي**، حقيقة الانقلاب الأخير في مصر، ط ٢، ص ٧٠.

٢٩)تقرير اتحاد الصناعات لعام ١٩٤٩/ ١٩٥٠.

٣٠)**د. محمد علي رفعت**: مشاكل مصر، ص ٨٩.

٣١) المصدر نفسه، ص ٩٤.

٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٦ – ٤٠.

٣٣)**د. راشد البراوي**، مرجع سابق، ص ٧١.

٣٤)صلاح عيسى: الثورة بين المسير والمصير، الحرية اللبنانية، أغسطس وسبتمبر ١٩٦٦.

٣٥)في عام ١٩٥٣ صدر قانون يعدل من نظام الاتحاد، ويطلق عليه تسميته الحالية، وجعل الانضمام لعضوية الغرف إجباريًا بالنسبة للمنشئات التي لا يقل رأسمالها عن

عشرة آلاف جنيه، واختياريًا إذا قل عن ذلك. ومثلت الحكومة في جمعيته العمومية، وأخذت حق تعيين ثلث أعضاء مجلس إدارته ورئيسه.

٣٦) كان للجناح ذي الاتجاهات الأمريكية من رأس المال الكبير تأثير بالغ في خلال تلك الفترة، وعنه صورت الفكرة التي ظلت مؤثرة بأن أمريكا ليست استعمارية.

٣٧) استهدف قانون الإصلاح الزراعي الأول ضرب القمم العليا لكبار ملاك الأرض؛ إذ لم يمس سوى ٦,٤% من الأراضي، بينما كان رأس المال الكبير المستثمر في الأرض يملك ٣٦% من الأراضي (شهدي عطية، ص ١٥٣).

٣٨) هي المؤسسة التي آلت إليها الممتلكات الفرنسية والإنجليزية التي أممها عبد الناصر ردًا على عدوان السويس؛ وهي أول مؤسسات القطاع العام بعد ثورة يوليو.

٣٩) **تصريح حسن إبراهيم** لجريدة الشعب في ١٩٥٧/١٠/٥. ويلاحظ أن هذه الفكرة كانت منتشرة،

وخاصة في النشرة الاقتصادية للبنك الأهلي وبنك مصر.

٤٠) تقرير اتحاد الصناعات، ١٩٥٥/ ١٩٥٦، ص ٨.

٤١) صلاح عيسى: مصدر سابق.

٤٢) التعبئة العامة، نشرة شهرية تصدرها إدارة التعبئة، العدد ٧، مايو ١٩٦٣، ص ٣٢.

٤٣) **د. محمود متولي:** الجذور التاريخية لنشأة الرأسمالية المصرية وتطورها، ص ٢٩٨.

٤٤) **الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء:** المؤشرات العامة والإحصائية، ١٩٥٢ – ١٩٧٠.

٤٥) **الجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء**: الإنتاج الصناعي الربع سنوي.

٤٦) المجلد ٧، العدد ١، ١٩٥٤، ص ٣ و٤.

٤٧) السنة ٢، العدد ١، مارس ١٩٥٧، ص ٨.

٤٨) كتبت هذه الدراسة بناء على طلب من أسرة تحرير مجلة "الطليعة"، لتنشر ضمن دراستها الرئيسية بمناسبة مرور عشرين عامًا على ثورة يوليو، ومع

أنني سلمتها في الموعد الملائم إلا أنها لم تنشر في العدد الذي صدر بهذه المناسبة في يوليو ١٩٧١، ولم أتلق تفسيرًا لذلك من أحد، وضاعت أصولها، إلى أن عثرت عليها لدى الصديق الزميل "وديع أمين" في عام ١٩٨٤، وكنت قد استخدمت أجزاء مما وجدته لدي من مسوداتها في دراسات أخرى لي، وبالذات دراستي "الديمقراطية وأيديولوجية الكل في واحد" و"مستقبل الديمقراطية في مصر"، وقد نشرتهما في كتابي "مثقفون.. وعسكر"، وقد رأيت أن أدفع بها للنشر كما هي. وأشير فقط إلى أن المحور الرئيسي الذي تستند إليه – وهو نزوع البرجوازية المصرية لاعتبار مرحلة عبد الناصر فصل استثنائي من التاريخ – لم يكن قد تخلق بوضوح، على النحو الذي بدا به خلال السنوات التي تلت كتابة هذه الدراسة في عام ١٩٧٢.

فكر الحرب

ربما يكون صعبًا أن نصف بدقة تيارات الفكر السياسي المصري التي وقعت حرب تشرين في ظلها، أو التي نجمت عن هذه الحرب. وبقدر ما كانت الحرب نفسها عملاً باهرًا، فإن الفكر الذي مهد لها أو تولد عنها لم يكن باهرًا بنفس الدرجة؛ بل كان – في الأغلب الأعم – ضحلاً، محدود الرؤية، يفتقد لمنطق يجمع جزئياته في كل مفهوم. وككل الأعمال الباهرة؛ فإن حرب تشرين قد عرت ما حولها، وكشفت عما يعانيه الفكر السياسي المصري من سطحية وتخلف.

وتعود الصعوبة في توصيف تيارات هذا الفكر إلى أربعة عوامل متشابكة:

- إن الظروف اللاديمقراطية التي سادت مصر لسنوات طويلة؛ لم تبق في الساحة سوى الاجتهادات الرسمية أو القريبة منها؛ فهي وحدها التي أخذت وتأخذ فرص التعبير عن نفسها، بينما تبقى التيارات الأخرى في الظل، تعبر عن نفسها بشكل شفهي أو قريب منه.
- إن الاجتهادات الرسمية التي ظلت تقود الموقف على الجبهة الفكرية قد تناقضت هي الأخرى، فعلى الرغم من أنها كانت تنطلق من استراتيجية محددة وثابتة منذ اللحظة الأولى للهزيمة (وربما قبل الهزيمة) إلا أنها اضطرت في بعض الظروف لطرح شعارات لا تنوي تنفيذها استجابة لضرورات المناورة مع العدو، أو المناورة مع القوى العربية أو الداخلية.
- وترتيبًا على ما سبق؛ فإن الفكر السياسي المصري كان في معظمه تمهيدات لإجراءات تنوي الجهات الرسمية اتخاذها، فتكلف من تراه من الكتاب والمحللين المعتمدين عندها بالتمهيد لها لدى الرأي العام، أو الاعتذار عن عدم حدوثها في الوقت الذي

تحدده، وفي حالة حدوثها تصبح مهمة المحللين السياسيين شرحًا وتفسيرًا لهذه الإجراءات، من خلال جهد يعتمد على ذلاقة اللسان لإثبات صحتها وفاعليتها لحركة النضال العربي.

- وقد أتاح ذلك كله فرصة طيبة لبعض الأفكار المتدنية في رؤيتها العامة، والبعيدة عن روح العصر ومفاهيمه، والتي لا يمكن اعتبارها فكرًا سياسيًا إلا مع التجاوز الشديد؛ لكي تنتشر وتروج وتعلو على السطح؛ الأمر الذي يجعلها تبدو في بعض اللحظات كما لو كانت التيار الغالب على الفكر السياسي المصري.

ولأن قضية الحرب والسلام هي بعض مسائل السياسة، فهي لا تشكل في الرؤية الصحيحة مسألة منفصلة عن جذورها الاجتماعية والاقتصادية؛ فمسائل السياسة ليست صراعًا بين مجموعة من الدبلوماسيين المحترفين، أو السياسيين الذين يلعبون أدوارًا مؤثرة في الأبنية الفوقية لأي نظام من الأنظمة السياسية في بلد من البلدان. إنها ليست صفات "**كسينجر**" الخاصة، ولكنها في التحليل النهائي

محصلة حقيقية لعملية الصراع الطبقي في مستوياته المحلية والإقليمية والدولية. وكما هو الحال في أي عملية جدل من هذا النوع؛ فإن من تحسمها هي القوى الاجتماعية الأكثر قدرة على السيطرة، وليس بالضرورة أن تكون الشرائح الاجتماعية التي حسمت الموقف برؤيتها الخاصة معبرة عن مصالح كل الطبقات الاجتماعية.. وربما تحقق حدًا أدنى أو أقصى من مطالب هذه الشريحة أو تلك، وربما تضر بما تقعل مصالح شرائح أخرى. إن السلام ليس عموميًا؛ هناك سلام البرجوازية، وسلام البروليتاريا. وسلام البرجوازية ليس دائمًا شرًا كله، لكنه بالقطع ليس كل الخير، وخصوصًا برجوازيات عالمنا العربي التي ولدت بعد الأوان، وفي مرحلة انحسار الثورة البرجوازية على المستوى التاريخي. والحرب ليست بالضرورة إجراء صحيحًا؛ فهناك حروب عدوانية تشنها الاحتكارات الدولية في حمى تنافسها على إعادة توزيع الأسواق، وهي حروب لا مصلحة للجماهير الشعبية في استمرارها؛ فهي تدفع تكاليفها الباهظة من أرواح أبنائها ومن أرزاقها لينتصر فيها فقط

الاحتكاريون، الذين يضمون إلى من يستغلونهم في بلادهم الأصلية مستغَلين – بفتح الغين – من قوميات أخرى.

والبرجوازية المحلية في بعض البلاد المتخلفة قد تجر أو تُجر إلى حروب من هذا النوع، رغم ضعفها، ورغم أن سوقها ليست ملكها؛ لكنه نوع من التخلص من مشاكلها الداخلية، تجهض به أو تؤجل مسيرة الجماهير الشعبية نحو حقوقها السياسية والاقتصادية، وتحرص الاحتكارات وأحيانًا البرجوازية المحلية؛ على دخول هذه الحروب العدوانية تحت شعارات قومية أو دينية مضللة، فإذا ما طالبت الأقسام الأكثر وعيًا، والممثلة للطبقات الشعبية بإيقاف الحرب، ونادت بالسلام، وحاولت فضح الطابع الاستغلالي الذي تقوم عليه مثل هذه الحروب؛ اتهمت الاحتكارات أو البرجوازيات المحلية تلك الأقسام بخيانة الوطن؛ ليتاح لها أن تستمر في جر الجماهير الشعبية إلى مزيد من التضحيات، لتربح هي وتنتصر وحدها. والسلام هنا دائمًا في مصلحة الجماهير الشعبية، التي لا ناقة لها في الحرب ولا جمل، والتي تتفق مصلحتها في هذه الحالة مع مصلحة الشعوب الأخرى التي

يقع عليها العدوان بهدف استعمارها، أو التي تسوقها احتكارات منافسة للصدام والقتال.

وإخلاص البرجوازية الوطني يقف عند حدود مصلحتها. إنها قد تقف في مرحلة من حياتها بضراوة ضد الاستعمار، وتحمي سوقها بالرسوم الجمركية، لكنها بعد ذلك بسنوات تعود لتحتج على قسوة هذه الرسوم، وتطالب بفتح سوقها. في خلال هذه السنوات تكون الأرباح قد قادتها من موقع معاداة الاستعمار إلى موقع مشاركته. على أن كل الحروب ليست عدوانًا؛ هناك حروب التحرير الوطنية، التي تستهدف حماية السوق الوطنية من الوقوع في أسر التبعية؛ وهو ما يوفر لها ظروف نمو تمكنها من بناء نفسها، وتطوير إمكانياتها، وتحرير إرادتها السياسية واستقلالها؛ لتتحرك تجاه مصالحها. وبرغم الطابع القومي المشترك لأي مجتمع؛ فإن هناك دائمًا اختلافًا في رؤية المصالح وتحديدها؛ وذلك ما تنتج عنه عملية الجدل الاجتماعي التي ترتبط باختلاف المواقع الطبقية، ومدى تبلور كل طبقة اجتماعية ووعيها ودرجة نموها، وبالتالي درجة تناقضها مع القوى المعادية لتحرر الوطن (وهي بالطبع قوى استعمارية)؛ وهو تناقض يكون

رئيسيًا وحادًا ومعاديًا بشكل مطلق لدى الفئات الاجتماعية التي تخضع بشكل بشع للاستغلال الرأسمالي في الداخل والإمبريالي من الخارج، والتي يساهم النظام اللا إمبريالي في نزع قوة عملها (نعني البروليتاريا وحلفاءها) وهي طبقات تسعى لتحطيم هذا النظام وإفنائه لأنه أقام حضارة متوحشة، تقوم على استغلال الإنسان للإنسان، وعلى الحروب العدوانية، وهو يحرم البشرية من فرصة إقامة حضارة إنسانية تسعى للرفاهية الكونية، ولسيطرة الإنسان على الطبيعة وتحكمه فيها في سبيل إشباع كامل لاحتياجاته، وتعبير منطلق بلا حدود عن إرادته.

ولكن هذا التناقض مع الإمبريالية قد لا يكون – من وجهة نظر شرائح اجتماعية أخرى، وخصوصًا برجوازيات البلاد المتخلفة – بمثل هذه الحدة، مع بقائه تناقضًا رئيسيًا، وربما تؤدي ظروف التطور الاجتماعي في عصرنا لأن تصبح بعض برجوازيات العالم النامي أقل ضراوة في عدائها للاستعمار، وربما تعتمد ما يطلق عليه السياسة العملية والواقعية، وقد يكون وعيها بمصالحها متدنيًا بعض الشيء،

وفي بعض الأحيان تقود مصالح بعض الشرائح العليا أو الطفيلية منها إلى تحول هذا التناقض إلى تناقض ثانوي.

وفي كل الأحوال فإن قضية السلام في إطار حرب التحرير الوطنية؛ قضية تختلف فيها القوى الاجتماعية والتيارات الفكرية بحسب مصالح كل منها. ولا جدال في أن وزن وقيمة أي رأي أو قوة اجتماعية رهين بمدى الوعي المحدد والدقيق به، والتنظيم النشط والفعال له؛ فالاختلاف في الرؤية يظل قضية نظرية محضة، لها قيمتها النسبية بالطبع، لكنه لا يدخل عاملاً مؤثرًا في عملية الجدل الاجتماعي إلا من خلال العاملين السابقين.

إن هذا يعني بالتحديد أنه مهما كان مدى خيانة البرجوازية للوطن، أو تساهلها في قضاياه، فإن انفرادها بالسلطة، وضعف الطبقات الشعبية وعدم تنظيمها؛ يجعل البرجوازية تنفرد بتنفيذ رؤاها. وفي هذا الإطار فإن قضية التحرر الوطني في المنطقة العربية هي قضية تحرر ووحدة هذه المنطقة، وهي قضية التناقض الرئيسي مع القوى الإمبريالية في العالم التي تقودها الولايات المتحدة الأمريكية، والمسألة الفلسطينية حجر زاوية في هذا التناقض. من هنا

فإن الاجتهادات المختلفة لحلها تشير إلى مواقف طبقية مختلفة من هذا التناقض، برغم ظواهر فرعية؛ كتدني الوعي، أو خطأ الفهم لدى هذه الشريحة أو تلك بمصالحها، أو إيثارها لهذه المصالح على المصالح المشتركة لكل الطبقات. وقضية الحرب والسلام في منظورها الصحيح ليست قضية مفاهيم مجردة أو مثالية، ولكنها تشتبك بنسيج هذا التناقض وتلتحم به، ومن هنا فسوف نخطئ فهمها إذا تجاهلنا حقيقة أساسية؛ هي أن ما يصوغ تاريخ المنطقة العربية عمومًا – ومصر خصوصًا – منذ أن اشتبكت خيوط القضية الفلسطينية بخيوط القضايا العربية الأخرى، وإلى وقتنا الراهن؛ هو ثورة التحرر الوطني المعادية للاستعمار والإمبريالية من منظور ومصالح البرجوازية العربية، يتحكم في مداه نموها ووعيها، وينتهي عند حدود مصالحها.

وقد أصبح واضحًا الآن وبعد استقراء التجربة التاريخية؛ أن هناك سمات عامة ومشتركة، تشكل أسلوبًا خاصًا تعالج به حركة التحرر الوطني في إطارها البرجوازي ذاك قضية تناقضها مع الاستعمار. من ذلك خطواتها الهادئة، وتميزها بطابع سلامي واضح، وضيق صدرها بحلفائها الذين يشغلون

المواقع الدنيا في السلم الاجتماعي، وطابعها القنوع فيما يتعلق بسوقها القومية؛ فهي تقتص منه شبرًا بعد شبر، وتمل سريعًا من صدام حوله تظن تصاعده، يضيع منها ما لا تستطيع غيره، ولا تستفيد منه سوى قوى محلية تتناقض معها أيضًا؛ لذلك كان طبيعيًا أن تحاول دائمًا حل القضية في إطار من تختلف معهم.

وفي مواجهة هذه السمات كانت هناك رؤى أخرى، تنظر للإمبريالية بشكل مختلف، لكن ما حرمها أن تكون قطبًا فاعلاً ومؤثرًا وحاسمًا في حل هذا التناقض من خلالها؛ هو تخلف وعيها، وتدني أساليبها التنظيمية، وعدم تبلور الطبقات الاجتماعية التي تعبر عنها تبلورًا كاملاً، وتخلفها تمامًا في بعض أقطار الوطن العربي.

ولا جدال في أن المقاومة الفلسطينية – فيما يتعلق بموضوعنا – تشغل حجر الزاوية في حركة هذه القوى؛ باعتبارها صاحبة المشكلة الأصلية، وهي ما تزال ترى أن موقفها "واضح ومحدد، وتحكمه استراتيجية قائمة ومستمرة، وسوف تستمر لا تملك أن تغيرها أو تحيد عنها، ولا تملك أي جهة كانت أن تغيرها؛ استراتيجية يلتزم بها الجميع، وهي

حرب التحرير الشعبية طويلة النفس"؛ من أجل إقامة دولة فلسطينية ديمقراطية علمانية متعددة الأديان.

وانطلاقًا من كل ما سبق؛ فينبغي أن ننظر إلى اجتهادات الفكر السياسي، حول قضية الحرب والسلام؛ باعتبارها تعبيرًا عن مصالح ورؤى طبقية معينة، فلا شيء عندنا اسمه السلام العربي أو المصري.. هناك سلام البرجوازية، وسلام الطبقات الشعبية.. هناك حل تراه الأولى للقضية الوطنية يختلف عما تراه الثانية.

ودون أن نضل في متاهات التاريخ؛ نستطيع أن نقول إن الاجتهاد الفكري للبرجوازية المصرية تجاه قضية الحرب والسلام ظل ثابتًا في خطوطه الرئيسية منذ عام ١٩٤٨ إلى الآن، واعتمد في كل الظروف على تصور واحد أشرنا إلى مبرراته فيما سبق؛ ففي المرحلة من توقيع اتفاقيات الهدنة في عام ١٩٤٩، وإلى العدوان الإسرائيلي عام ١٩٥٦؛ كان هذا الاجتهاد يقوم عمليًا على أساس أن اتفاقيات الهدنة الدائمة هي بمثابة اتفاقيات إنهاء للحرب، أو اتفاقيات سلام. وبين حربي ١٩٥٦ و١٩٦٧ قامت قوات الطوارئ الدولية بتقديم ضمان أقوى بتحويل اتفاقيات الهدنة بالفعل والواقع إلى اتفاقيات

إنهاء للحرب. ومنذ قبلت مصر قرار مجلس الأمن رقم ٢٤٢؛ وهي تعلن رسميًا أنها تلتزم بمواده التي مهما كان الاختلاف بين وجهة النظر المصرية والإسرائيلية في تفسيرها؛ فإن هذا الاختلال لا يتعلق على الإطلاق بأن تنفيذ هذا القرار سينتهي بسلام دائم ومستقر، يقوم على أساس الحدود الآمنة والمعترف بها لكل دول المنطقة.

وكل ما حدث بين حربي ١٩٦٧ و١٩٧٣، بما فيها حرب الاستنزاف وحرب أكتوبر نفسها، وقبول مبادرة "**روجرز**"، والمبادرة المصرية التي قدمها الرئيس "**السادات**" في فبراير ١٩٧١، والإجابة المصرية الإيجابية على استفسارات السفير "**يارنج**" في نفس العام؛ كل هذه التحركات السياسية والعسكرية كانت محاولات لتنفيذ قرار مجلس الأمن التي أعلن الرئيس الراحل "**جمال عبد الناصر**" أن أحدًا لا يملك ولا يستطيع أن يطلب من مصر أكثر مما التزمت به بقبولها هذا القرار، وسعيها لتنفيذه.

وعندما كتبت إحدى الصحف المصرية معبرة عن رأيها في قبول مبادرة "**روجرز**"، "مؤكدة أن السعي للسلام هو قضية مبدئية وليست تكتيكًا ولا مغامرة؛ لم تكن في الواقع

تعبر عن اجتهاد شخصي، بقدر ما كانت تطرح الفكر السائد في أوساط البرجوازية المصرية بشرائحها الحاكمة وغير الحاكمة؛ ذلك الفكر الذي ساد بدرجات متفاوتة من الوضوح والغموض منذ عام ١٩٤٨ وإلى هذه اللحظة. قالت الصحيفة المصرية "إن الطريق الذي يشقه المقتنعون بضرورة الوصول إلى حل الأزمة سلميًا وبصورة عادلة في منطقة الشرق الأوسط، بواسطة تنفيذ قرارات مجلس الأمن؛ يزداد اتساعه يومًا بعد يوم.. ويجذب إليه مزيدًا من الجماهير المتطلعة إلى الاستقرار والسلام، ويعزل عن جانبيه فئات المتطرفين والمزايدين؛ سواء من العرب أو من الإسرائيليين. والوصول إلى بداية الطريق لم يكن أمرًا عسيرًا بعد سنوات من الحروب والآلام والتضحيات، وموجات متلاحقة من دعاية تخلق العداء والكراهية، يحجب الحقد فيها الحقيقة، وتسوده إرادة العنف والثأر. ولقد كان الوصول إلى هذه البداية عملاً واعيًا وشجاعة؛ لأنه يجابه الواضع في صدق، ويبعد عن العقد هوس العواطف، ولا يتملق غرائز الجماهير"(٢).

ومنذ وقعت الدول العربية اتفاقيات الهدنة بعد حرب ١٩٤٨، ولهفة إسرائيل على تحويل هذه الاتفاقيات إلى معاهدات صلح تنهي حالة الحرب التي تتزايد؛ ولهذا توقعت أن يؤدي الانفراج الديمقراطي في مصر إلى سياسة "عاقلة" بحيث يستطيع حزب "**الوفد**" (الذي عاد إلى الحكم في يناير ١٩٥٠) بما له من شعبية وجماهيرية أن يقنع الشعب المصري بالصلح مع إسرائيل، أو إنهاء حالة الحرب معها. وفي المحادثات الثنائية بين مصر وبريطانيا عامي ١٩٥٠ – ١٩٥١؛ طرحت فكرة السلام بين مصر وإسرائيل نفسها؛ باعتبارها جزءًا من التسوية التي يعرضها البريطانيون على حكومة الوفد. وقد جاء العرض البريطاني كجزء من فهم الاستعماريين لحل المسألة الوطنية في مصر، في إطار الجبهة الإمبريالية، فقد بني على ثلاث أفكار رئيسية تتدرج في بناء منطقي كالتالي:

- الفكرة الأولى أن هناك خطرًا سوفيتيًا على مصر يتمثل في أن روسيا تعد للعدوان على دول الغرب لفرض مبادئها. وبما أن مصر جزء من جبهة الدول الغربية أو العالم الحر كما كان يسمى وقتها، وتشغل

موقعًا استراتيجيًا حساسًا في منطقتها (الشرق الأوسط) فسوف تكون هدفًا لهذا العدوان.

- ولأن مصر لا قبل لها بصد الهجوم السوفيتي المتوقع؛ فلا بد أن يكون في أراضيها قوة عسكرية تحميها، وأن تدخل عضوًا في حلف دفاعي مع دول الغرب، يسمح لقوات الحلف بالبقاء في قاعدة قناة السويس وقت السلم، وتسهيلات شاملة لنشاطه العسكري في ظروف الحرب.
- إذا كانت مصر مصرة على جلاء القوات البريطانية عن القاعدة؛ فلا مانع لدى إنجلترا من نقلها إلى أقرب مكان من مصر، مع بقاء عدد محدود من الخبراء والفنيين في القاعدة. ولأن أقرب مكان هو "غزة"، فمن البديهي أن تنتهي حالة الحرب بين إسرائيل ومصر، وأن تعقد اتفاقيات الصلح. وقد عبر الجانب المصري عن رأيه في هذا التصور، مؤكدًا أن اتفاقيات الهدنة الدائمة تعتبر بمثابة اتفاق سلام، وأن ما يطلبه البريطانيون لا يبدو مقبولاً من الناحية الجماهيرية، وأن من شأنه "أن يعقد الأمور"[٣].

وكانت هذه الرغبة واضحة في المرحلة الأولى من استيلاء حركة الضباط الأحرار على السلطة في مصر؛ فقد خلت بياناتها الأولى من أي عبارات يمكن أن تؤدي إلى توتر عسكري بين مصر وإسرائيل(٤)؛ بل إن عقد صفقة الأسلحة السوفيتية لمصر كان مبررًا لدفع الحكومة الأمريكية لأن تطلب من مصر أن تنتهز الفرصة، وأن تعلن من مركز القوة أن هذه الأسلحة دفاعية فقط، وأنها مستعدة لأن تقبل حوارًا مع الإسرائيليين للقيام بمجهود مشترك بغية الوصول إلى سلم دائم في المنطقة، إن هم أرادوا ذلك فعلاً(٥)؛ وهو ما قبلته مصر كما يتضح من مجموعة التصريحات التي أدلى بها الرئيس الراحل جمال عبد الناصر بعد توقيع الصفقة؛ فقد حرص على أن يؤكد أكثر من مرة بأن: "هذه الأسلحة لن تستخدم في العدوان، ولكن في الدفاع.. إننا ليست لنا أي نوايا عدوانية ولكن نوايانا سلمية.. إننا نريد أن يكون لنا جيش قوى مستقل لا للعدوان ولكن للسلام"(٦). ويفسر "**جورج فوشيه**" (الذي ترجم

لـــ "**عبد الناصر**" في كتابه "**عبد الناصر ورفاقـــه**" ذكريات "**عبد الناصر**" التي نشرتها مجلة آخر ساعة عن حرب فلسطين؛ بأنها كانت رسالة ضد الحـــرب ومع السلام(٧) .

وإلى هذه الطبيعة السلامية أشار بعض الكتاب الذين كانوا وثيقي الصلة بـــ"**عبد الناصر**"، فقد قيموا موقفه مـــن قضـــية السلام بأنه "كان يكره الحرب"، يكرهها مـــن وجهـــة نظـــر شخصية، ووجهة نظر قومية"، كمـــا أكـــد هـــؤلاء أن كـــل إجراءاته غير السلامية كانت ردود أفعـــال(٨). ولعـــل هـــذه الطبيعة السلامية كانـــت وراء قبولـــه للمســـعى الأمريكـــي الدبلوماسي الذي قام به روبرت أندرسون بتكليف من الرئيس الأمريكي الأسبق "**إيزنهـــاور**"، تمثـــل فـــي رســـالة كتبهـــا "**إيزنهاور**" لـــ"**عبد الناصر**" بأن الولايات المتحدة ترغب في حل المشكلة الفلسطينية، وإنهاء حالة الحـــرب بـــين مصـــر وإسرائيل، وكانت وجهة نظر "**عبد الناصـــر**" أن أســـاس أي حل يجب أن يكون مشروع التقسيم الصادر عن الأمم المتحدة عام ١٩٤٧، وكان ما وقف أمـــام اســـتمرار البحـــث فـــي

الموضوع أن الإسرائيليين لم يكونوا ينوون بالقطع الرجوع إلى الحدود المقررة بموجب مشروع التقسيم[٩].

من الملاحظ أن الرأي الرسمي المصري قد جرى منذ حرب ١٩٥٦ على المطالبة بتنفيذ قرارات الأمم المتحدة. وفي حين كان هناك ظن شعبي – لا يستند إلى حقائق – بأن هناك نية لإلقاء إسرائيل في البحر؛ فإن هذا الظن قد تولد في الغالب من خلال بعض الكتابات غير المسئولة في الصحف، أو شرحًا لتصريحات رسمية كانت تعكس في الغالب تفجر الصراعات في المعسكر العربي من خلال المزايدات الكلامية على التشدد. وكان "**عبد الناصر**" قد أدان في خطاب له كتبه للرئيس الأمريكي "**كينـدي**" مثل هذا التصرف، وروي له أنه سمع من "**إيزنهاور**" **عندما التقى به في نيويورك في ٢٦ سبتمبر (أيلول) ١٩٦٠ أن بعض الساسة العرب كانوا يدلون بتصريحات علنية متشددة في موضوع فلسطين، ثم يتصلون بالحكومة الأمريكية يخففون من وقع تشددهم قائلين إن تصريحاتهم كانت موجهة إلى الاستهلاك المحلي العربي[١٠]، وهناك ما يؤكد أن السياسة المصرية نفسها قد وقعت في هذه الثنائية.**

على أن المعول عليه في معرفة الرأي الرسمي المصري؛ هو ما كانت مصر الرسمية تخاطب به العالم، وهذه المخاطبة قد اقتصرت دائمًا على المطالبة بتنفيذ قرارات الأمم المتحدة فيما يتعلق بعرب فلسطين كشرط من شروط السلام. ولا يبدو أنه كان من بين هذه القرارات قرار التقسيم الذي صدر عن الأمم المتحدة في نوفمبر ١٩٤٧؛ ذلك أن الدول العربية – ومن بينها مصر – كانت قد رفضت هذا القرار في حينه، كما رفضته إسرائيل، وقد اعتبر غير قائم في ضوء الأوضاع الواقعية التي أعقبت الحرب العربية الإسرائيلية الأولى في عام ١٩٤٨؛ ولذلك فإن الموقف المصري كان يتحدد في المطالبة بتنفيذ الفقرة الحادية عشرة من قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم ١٩٤/٣ الذي يقرر "ضرورة السماح لمن يرغب من اللاجئين في العودة إلى ديارهم، في أقرب وقت ممكن، بسلام مع جيرانهم، ووجوب دفع تعويضات عن أموال الذين يقررون عدم العودة إلى بيوتهم، وعلى كل مفقود أو مصاب بضرر"(١١) ويلاحظ أن الرؤية المصرية للسلام قد ارتبطت دائمًا بتقدير خاص للدور الذي يمكن أن تلعبه الولايات

المتحدة الأمريكية في الضغط على إسرائيل لقبول بعض الشروط العربية، وفي حين كانت الولايات المتحدة الأمريكية راغبة دائمًا وباستمرار في كفالة سلام الأمر الواقع في المنطقة، فإن مصر أيضًا كانت راغبة دائمًا وباستمرار في أن تعطي الولايات المتحدة هذه الفرصة، ولكن تعقيدات القضية نفسها، وتعقد العلاقة المصرية الأمريكية كان يلقي بظلاله على المشكلة؛ الأمر الذي كان رد فعله دائمًا حملة متشددة دعائيًا ضد السلام.

وتمثل الخطابات المتبادلة بين الرئيسين الراحلين "جون كيندي" و"**جمال عبد الناصر**" وثيقتين بالغتي الأهمية فيما يتعلق بالنظر إلى مسألة السلام؛ ففي رسالة "**كيندي**" المؤرخة في ١١ مايو ١٩٦١ أبدى استعداد الولايات المتحدة الأمريكية للمساعدة في الوصول إلى "تسوية مشرفة وإنسانية"، تكفل "حل مشكلة اللاجئين الفلسطينيين المأساوية على أساس مبدأ إعادة التوطين، أو التعويض عن الممتلكات "، وجاء رد الرئيس "**جمال عبد الناصر**" في ٨ أغسطس ١٩٦١ يتضمن تصورًا للدور الأمريكي يقوم على خلاف في وجهة النظر تجاه هذه المشكلة. لكن هذا الخلاف كما قال

"**جمال عبد الناصر**" لا يرتبط بالعلاقات المصرية الأمريكية.
"وأحب هنا أن أضيف أنني لا أربط احتمالات التفاهم بيننا بضرورة التقاء وجهات نظرنا في المشكلة الفلسطينية على نحو كامل التطابق، إنما الذي أقوله هو أنه من الأمور الحيوية في هذا الصدد أن تكون لدى كل منا صورة واضحة للحقيقة". ومن هذا الخلاف "أن الولايات المتحدة وضعت ثقلها كله في غير جانب العدل والقانون في هذه القضية؛ مجافاة لكل مبادئ الحرية والديمقراطية الأمريكية. وكان الدافع إلى ذلك مع الأسف هو اعتبارات سياسية محلية لا تتصل بالمبادئ الأمريكية؛ بل ولا بالمصلحة الأمريكية على مستواها العالمي. ولقد كانت محاولة اكتساب الأصوات اليهودية في انتخابات الرئاسة هي ذلك الدافع المحلي". وأشار "**عبد الناصر**" إلى الخطر التوسعي لإسرائيل، رابطًا بينه وبين "التحالف القوي بين إسرائيل ومصالح الاستعمار في منطقتنا، فإن إسرائيل منذ قيامها لم تبتعد كثيرًا عن الفلك الاستعماري، وكان واضحًا أنها تشعر بترابط مصالحها مع الاستعمار"، وأبدى دهشته في تساؤل يقول: "لماذا تقف الولايات المتحدة (وهي دولة قامت على الحرية وعلى

الثورة) ضد نزعة الحرية ونزعة الثورة، وتجد نفسها مع القوى الرجعية والعناصر المعادية للتقدم في صف واحد". وركز اهتمامه على أن إيمانه العميق "كان ولا يزال أن الوصول إلى تفاهم عربي أمريكي هدف مهم بالنسبة إلينا، يستحق أن نبذل من أجله كل الجهود، ونحاول من أجله ولا نيأس من المحاولة أو نمل". وفي ضوء هذا الفهم للولايات المتحدة، والنظر إليها كقوة مختلفة عن قوى الاستعمار، ودولة ديمقراطية وثورية قال"**عبد الناصر**": "**إن حق اللاجئ الفلسطيني مرتبط بحق الوطن الفلسطيني**"[١٢]. وهنا ترتبط قضية الحرب والسلام بشرط جديد لم تحدد آفاقه بالتحديد.

وقد استمرت الولايات المتحدة تلعب دورًا في محاولة تقريب وجهات النظر بين مصر وإسرائيل؛ فقد ركزت لجنة التحقيق الدولية في عام ١٩٦٤ في تقريرها إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة، والذي وزع على جميع الوفود أن اللجنة واصلت جهودها للبحث عن خير السبل التي تمكنها من تنفيذ قرارات الجمعية العامة في موضوع اللاجئين الفلسطينيين، والصادر في ٢٠ ديسمبر ١٩٦٢، وذكرت

اللجنة أنها عقدت سلسلة متلاحقة من الاجتماعات منذ مستهل عام ١٩٦٣؛ لدراسة الطريقة التي يجب أن تتبعها في تنفيذ القرار، وذكرت أن الولايات المتحدة الأمريكية (وهي عضو اللجنة) قد اقترحت أن تقوم بسلسلة من الاتصالات الهادئة، وعلى أرفع مستوى، ودون أي شروط سابقة مع الفرقاء المعنيين بقضية اللاجئين؛ وهم: الأردن، وسوريا، والجمهورية العربية المتحدة، وإسرائيل. وأن اللجنة أقرت هذه الاقتراح، وظلت على اتصال مستمر بسير هذه المحادثات التي دارت مع القادة العرب وإسرائيل في الربيع والصيف الماضيين، وأنها تلقت من الولايات المتحدة الأمريكية ما يشعرها بأن المحادثات التي أجرتها الحكومة الأمريكية كانت نافعة ومجدية؛ إذ أظهر جميع الفرقاء المعنيين حسن النية، والرغبة في تحقيق تقدم اللاجئين"[١٣] وقد كذبت كل من مصر وسوريا والأردن ولبنان هذا التقرير الرسمي، ونفت أنها قبلت وساطة أمريكا بينها وبين إسرائيل حول موضوع اللاجئين دون أي شروط مسبقة[١٤].

وقد أصبح معروفًا الآن أن موقف مصر خلال أزمة خليج العقبة، التي بدأت بطلبها سحب قوات الطوارئ الدولية؛

لم يكن موقفًا مبنيًا على رغبة في الحرب، وأن رغبتها في السلام قد اتضحت من قبولها للمشروع، الذي جاء به يوثانت (السكرتير العام السابق للأمم المتحدة)؛ وهو مشروع يتمتع بتأييد الولايات المتحدة. وكان هذا المشروع يتألف من فقرات ثلاث، تطالب أولاها من إسرائيل أن لا ترسل سفينة عبر مضايق تيران لاختبار القرار المصري بإغلاقها، وتطلب الثانية إلى الدول الأخرى ذات السفن التي تمر عبر المضايق أن لا تحمل أي مواد استراتيجية إلى إسرائيل، كما طلبت الثالثة من مصر أن تتريث قبل أن تزاول حق تفتيش السفن التي تمر عبر المضايق[١٥]؛ وهو ما يفسره بعض الأمريكيين المطلعين على بواطن الأمور بأنه كان استجابة لنداء الأمم المتحدة [١٦]، وأعلن الرئيس الراحل "**جمال عبد الناصر**" في مؤتمره الصحفي الدولي أن مصر: "تقبل اتفاقية الهدنة كما حصلت، وتقبل لجنة الهدنة المشتركة إذا وافقت إسرائيل على إحيائها من جديد، وقطعًا علشان تقوم لجنة الهدنة المشتركة بواجباتها يجب أن تعود العوجة إلى الأمم المتحدة"، وارتبط هذا برغبة في أن تقوم الولايات المتحدة الأمريكية بدور ما في المشكلة؛ باعتبارها – كما قال "**عبد الناصر**" – "دولة

حرة داقت الاستعمار، وخلصت مـن الاسـتعمار وداقـت الحرية، وتقف في العالم ضد الاستعمار وضد السيطرة". لهذا طالبها "**عبد الناصر**" بأن تكون "عادلة"، وأن تقـوم بـدورها الكبير في الشرق الأوسط؛ وهو "دور الصـديق.. الصـديق للعرب، مش الصديق لإسرائيل والمعادي للعرب"(١٧). وكان خطاب تنحي "**عبد الناصر**" هو قمة رغبته السلامية؛ إذ بنـاه بوضوح – فضلاً عن اعتبارات المسئولية عن الهزيمة فـي الحرب – على رغبته في فتح الطريق أمام تفـاهم مصـري أمريكي، يمكن أن يطرح حلاً لمشكلة الاحـتلال الأمريكـي بعد ١٩٦٧.

وقد تبدت الرغبة العربية – وخاصة المصرية – الرسمية في الحصول على السلام بأي شكل في مـؤتمر الخرطـوم، الذي عقد في خريف ١٩٦٧، ويـروي "**أحمـد الشـقيري**" الرئيس الأسبق لمنظمة تحرير فلسطين أن الروح التي سادته كانت روح البحث عن وسيلة سلمية لإزالة آثـار العـدوان، وكان الجو الذي ساد المؤتمر هو نفسه الجو الذي ساد الوفود العربية في الدورة الطارئة للأمم المتحدة؛ فقد كـان شـعور الوفـود العربيـة يومئـذ أن الحـرب فشـلت فـي

سنوات ٤٨ و٥٦ و٦٧؛ كأسلوب عربي لتحقيق الآمال والأهداف، وأنه لا يمكن الوصول إلى إزالة آثار العدوان إلا بالتغيير في اللهجة العربية، والدعاية العربية، والأسلوب العربي، والموقف العربي". ومن هنا كان الجو الذي يسود مؤتمر الخرطوم هو اليقين بأن "إزالة آثار العدوان تقتضي لها جهد سياسي لثلاثة أشهر، أربعة أشهر، ستة أشهر، وحينئذ ستنسحب إسرائيل من سيناء ومن الجولان، ومن الضفة الغربية"(١٨).

وجاءت الخطوة الأولى على درب هذا اليقين بقبول مصر لقرار مجلس الأمن رقم ٢٤٢، الصادر في ٢٢ نوفمبر ١٩٦٧، والذي يشكل من يومها حجر الزاوية في مفهوم مصر للسلام، وتصورها للعلاقة بينها وبين إسرائيل، وبين هذه وبين كل الدول العربية. ولم يعترف الفكر السياسي المصري إلا متأخرًا جدًا بمغزى قبول هذا القرار، عندما كتب "**إحسان عبد القدوس**" (وهو وثيق الصلة بالدوائر السياسية المصرية) يقول: "ورغم أن **جمال عبد الناصر** كان قد ارتبط في مؤتمر الخرطوم عقب الهزيمة بأنه لا صلح ولا اعتراف ولا مفاوضات مع إسرائيل، إلا أنه قَبِل قرار

مجلس الأمن، رغم أنه لو طبق كاملاً يؤدي إلى الصلح والاعتراف والمفاوضات مع إسرائيل، وقد قبله وهو مقتنع بأنه لن يطبق، ولن يغني عن قتال إسرائيل، وقبله لأنه أراد كسب الوقت لإعادة تسليح الجيش المصري بجانب محاولة كسب تأييد الدول والرأي العام العالمي، وحتى تهدم الدعوة إلى الواقعية، التي لا تقوم على أساس إلا أساس فقدان الثقة في النفس والاستسلام"(١٩). وبينما كان الاجتهاد الرسمي المطروح يقول بأنه قبل قرار مجلس الأمن لأنه يعترف بالحقوق المشروعة لشعب فلسطين؛ فإن القرار لم يكن في الواقع يتضمن اعترافًا بهذه الحقوق، ولكنه يؤكد الحاجة إلى "تحقيق تسوية عادية لمشكلة اللاجئين".

وقد شهدت الفترة بين قبول مصر لقرار مجلس الأمن، ونشوب حرب الاستنزاف في عام ١٩٦٩؛ محاولات متعددة لتطبيق هذا القرار، اصطدمت بالمطالبة الإسرائيلية بالمفاوضات المباشرة، واختلفت وجهة النظر المصرية والإسرائيلية حول كلمة "الأراضي": هل هي معرفة أم غير معرفة؟ وكان تحرك مصر تجاه السلام بعد ذلك ممثلاً في قبولها بإيقاف حرب الاستنزاف؛ طبقًا للمبادرة التي تقدم بها

وليم روجرز وزير الخارجية الأمريكيــة الأسـبق، والتــي أعقبت نداء قدمه جمال عبد الناصر في أول مـــايو ١٩٧٠، مطالبًا الولايات المتحدة أن تثبت حسن نواياها تجاه الســلام، وأن تتدخل لإجبار إسرائيل على القبول بقرار مجلس الأمن، فإذا رفضت ذلك توقفت الولايـــات المتحـــدة عـــن إمـــدادها بالسلاح.

وبعد حرب أكتوبر لخص "**محمد حســنين هيكـــل**" الآراء التي ظل يروج لها حول دور الولايات المتحدة الأمريكية في أي حل لمشكلة الشرق الأوسط؛ وهي الآراء التي لـــم تكـــن اجتهادًا شخصيًا منه، ولكنها كانت على الأرجـــح انعكاسًـــا للرؤى الرسمية. قال: "لقد كان رأيي باستمرار وما زال؛ هو ضرورة تحييد أمريكا، أو على الأقل محاولة ذلك. وتحييـــد أمريكا لا يكون باسترضائها، ولكن بالضغط عليها إلى أقصى ما نستطيع؛ لتحديد مجال الضرر الذي تستطيع إلحاقـــه بنـــا بواسطة ما تقدمه لإسرائيل. ولذلك يجب أن نفتح بابًا علـــى الولايات المتحدة لسبب واضح؛ هو أننا في عصر لـــم يعـــد ممكنًا فيه أن تسوى أي مشكلة عالمية في غيبة من القـــوتين الأعظم: الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي؛ لأنهمـــا معًـــا

ركيزة النظام العالمي الراهن. وفي أزمة الشرق الأوسط بالذات لا نستطيع على الإطلاق أن نتجاهل دور أمريكا؛ لأنها تكاد تكون – ولا أقول إنها بالضبط – طرفًا مباشرًا في الأزمة، بحكم مدى وحجم التزامها تجاه إسرائيل"[٢٠].

ولم تحقق مبادرة روجرز أي نجاح، وهكذا فشل الدور الأمريكي؛ إذ قبلت إسرائيل المبادرة بشروط، ورفضت الدخول في مباحثات يارنج إلا إذا أجبرت مصر على إعادة الصواريخ التي حركتها بعد وقف إطلاق النار. وكان التحرك التالي تجاه السلام من مصر نفسها، وقد تمثل في مبادرة السلام التي أعلنها الرئيس "**السادات**" في خطابه أمام مجلس الشعب المصري في ٤ فبراير ١٩٧١، ونصها: "إننا نضيف إلى كل الجهود الرامية إلى حل الأزمة مبادرة مصرية جديدة، نعتبر العمل بمقتضاها مقياسًا حقيقيًا للرغبة في تنفيذ قرار مجلس الأمن. إننا نطالب أن يتحقق في هذه الفترة التي نمتنع فيها عن إطلاق النار انسحاب جزئي للقوات الإسرائيلية على الشاطئ الشرقي لقناة السويس[٢١]؛ وذلك كمرحلة أولى على طريق جدول زمني، يتم بعد ذلك وضعه لتنفيذ بقية بنود قرار مجلس الأمن. إذا تحقق ذلك في هذه

الفترة فإننا على استعداد للبدء فورًا في مباشرة تطهير مجرى قناة السويس، وإعادة فتحها للملاحة الدولية، ولخدمة الاقتصاد العالمي. ونحن نعتقد أننا بهذه المبادرة ننقل جهود السفير "**جونار يارنج**" من الألفاظ الغامضة إلى الإجراءات المحددة لتنفيذ قرار مجلس الأمن، ونفعل ذلك بطريقة يمتد أثرها إلى صالح كل الدول، التي تأثر اقتصادها بإغلاق قناة السويس؛ بسبب العدوان الإسرائيلي، ونتيجة لإرهابه"[٢٢].

وفي ١٦ شباط ١٩٧١؛ قدم مندوب مصر في الأمم المتحدة، وممثلها في الاتصالات مع السفير "**يارنج**" مذكرة مصرية رسمية، تتضمن الرد على مذكرة "**يارنج**"، التي كان قد وجهها إلى كل من مصر والأردن وإسرائيل حول تحقيق التسوية، وكان نص المذكرة المصرية إيجابيًا، وقد تضمنت موافقة الجمهورية العربية المتحدة على عقد اتفاقية سلام مع إسرائيل مباشرة، وقبولها بقوات دولية تشارك الدول الأربع الكبرى في تأليفها، وتوضع على طرفي الحدود، بالإضافة إلى تأمين الضمانات الدولية اللازمة لسلام الحدود الآمنة، والمعترف بها بين إسرائيل، والدول العربية، كما نص على ذلك قرار مجلس الأمن رقم ٢٤٢، مقابل الانسحاب

الإسرائيلي من الأراضي العربية المحتلة في حرب يونيو ١٩٦٧[٢٣].

كان واضحًا منذ بداية المشكلة إذن أن البرجوازية المصرية باجتهاداتها الفكرية، وممارساتها السياسية؛ كانت منذ أول لحظة على استعداد لقبول الأمر الواقع، والتعامل معه، إلا أن حرب ١٩٦٧ التي نقلت ميدان القتال إلى الأرض المصرية قد وضعتها في مأزق حاد؛ إذ كان عليها أن تطلب السلام بنفسها بدرجة وصلت إلى حد شحاذته. ولأن تحليلها منذ البداية قائم على أساس أن الولايات المتحدة الأمريكية هي العنصر الفاعل التي لا يمكن لها بدونه أن تصل إلى السلام؛ فقد استمرت تطرق أبوابها بإلحاح منذ وقعت الهزيمة، وحتى قبل أن تقع.

ومنذ أواخر عام ١٩٧٢، ونغمة الحرب ترتفع وتعلو، وتطرح نفسها على قلمي "**محمد حسنين هيكل**" و"**إحسان عبد القدوس**"؛ فرسي الرهان في التعبير الرسمي عن السياسة المصرية في ذلك الوقت، على اختلاف في مبررات وضرورات الحرب.. فقد ذهب "**هيكل**" إلى أن "أزمة الشرق الأوسط تفجرت سنة ١٩٦٧ في نهاية عصر الحرب الباردة،

ولربما كانت أعقد المشاكل في هذه الأزمة أننا لم ندرك في وقتها بالقدر الكافي أن الطقس العالمي كله يتغير، وأن الجليد يذوب؛ لهذا فإن الأزمة راحت تنزلق بطريقة عجيبة مزعجة على أرض خطرة. معنى ذلك أن مصر مطالبة بنقل صراعها لكي يكون مطروحًا أمام العالم؛ باعتباره حاضرًا ومستقبلاً، وليس باعتباره ماضيًا وتاريخًا. وإذا بقينا كما نحن الآن؛ فليس من حقنا أن نطلب اهتمام أحد إلا اهتمام علماء الآثار". ونبه "**هيكل**" إلى أن وضع اللاحرب واللاسلم هو "بمثابة حرب استنزاف صامتة تجري ضدنا"، وقال: "إن الاندفاع إلى مستقبل مجهول خير من البقاء في إسار حاضر كئيب"[٢٤]، وإلى نفس هذا المعنى ذهب "**إحسان عبد القدوس**": "إن حالة الاستنزاف لا تزال مستمرة.. استنزاف بلا حرب.. والاستنزاف بلا حرب هو استنزاف سياسي، واستنزاف اقتصادي، واستنزاف اجتماعي؛ أي تنزف الأمة والدولة كل فكرها وجهدها السياسي، وكل إمكانياتها الاقتصادية والمالية، وكل تكوينها وتطورها الاجتماعي.. تنزف كل ذلك من جرح مفتوح عميق في جسم الأمة وجسم الدولة، تسببه حالة قائمة مستمرة"[٢٥]. وذهب إلى أن الهزيمة

أبشع من الاستسلام: "إسرائيل قوية، هذا صحيح، ولكن مهما كان تقديرنا لقوة إسرائيل بالنسبة لقواتنا، فإن أبشع ما تستطيع أن تصل إليه هذه القوة هو أن تهزمنا هزيمة كاملة، والهزيمة الكاملة التي تصل بنا إلى مستوى الصفر أجدى في بناء أنفسنا من الاكتفاء بالستين في المائة التي نعيش بها هذه الأيام"[٢٦].

ويبدو أن تولي "**هنري كيسنجر**" لمنصب وزارة الخارجية الأمريكية قد حدد العديد من الخطط، وطرح اجتهاد تحريك القضية الذي ما زال فاعلاً في الساحة على الآن. وقد استعرض "هيكل" عقلية "**هنري كيسنجر**" كسياسي، واقترح أسلوبًا لمواجهته، يتلخص في ضرورة رفع "**كيسنجر**" "إلى درجة التوتر الحاد، الذي يفرض نفسه على الآخرين، ولا ينتظر فراغ وقتهم للالتفات إليه بالروتين أو بالفضول، وأن يكون هذا التوتر ماسًا مساسًا مباشرًا بالولايات المتحدة الأمريكية، ويجب أن يكون تأثير مضاعفاته ضارًا بمصالح الولايات المتحدة ذاتها"[٢٧]. وإلى هذه الفكرة نفسها أشار "إحسان عبد القدوس"، فقال: "إن استقراء تاريخ "**كيسنجر**" القريب يدل على أنه مقتنع بأن الحل السياسي (أي حل

سياسي) لا يمكن أن يتحقق إلا مع اشتداد الأزمة التي يتطلبها (وضرب لذلك أمثلة بما حدث في فيتنام وكمبوديا، والحرب الهندية الباكستانية)، ونحن نواجه باحتمال أن يجد "**كيسنجر**" الحل الذي يراه لقضيتنا. وحتى لو كان في هذا الحل تحقيق المطالب التي نرضى بها؛ فإنه وفقًا لعقليته يرى أنه اختصارًا للمحادثات، وللأخذ والرد؛ يجب أن تشتد الأزمة إلى حد تجدد القتال؛ حتى يستطيع أن يفرض هذا الحل.. وبما أنه ليس في قدرته أن يدفعنا نحن إلى القتال؛ فإنه يستطيع أن يدفع إليه إسرائيل.. وربما كان هذا هو الدافع الرئيسي الذي يدفعه إلى تزويد إسرائيل بمزيد من الأسلحة.. ومزيد .. ومزيد.. إلى حد تطمئن به إلى تجدد القتال عندما تؤمر به".

وكرر "إحسان" ما سبق أن أكده أكثر من مرة: "إن إسرائيل تهدد بأن تتولى هي فتح القناة إذا لم نفتحها نحن.. والحل في مواجهة هذا الاحتمال هو أن نبدأ نحن بالقتال قبل أن يفرضه علينا كيسنجر.. بل نبدأه قبل أن يجد كيسنجر الحل، ويعلنه أو يبدأ الحديث حوله.. لا يزال هذا هو الطريق الوحيد"[٢٧].

وقبل حرب أكتوبر بثلاثة أسابيع؛ عاد "إحسان" يشدد على ضرورة البدء بعمل عسكري عربي، فعلق على الهجوم

الجوي الإسرائيلي على سوريا، وفسره بأن إسرائيل: "تحاول أن تطبق الأسلوب الذي أعتقد أن كيسنجر يؤمن به؛ وهو أن يصل إلى الحل من خلال اشتعال الأزمة لا من خلال تجميدها". وقال: "إن الذي يبدأ بالقتال هو الأقدر على تنفيذ خططه؛ وهو الأقوى في فرض إرادته، وهو الذي يكلف عدوه أكثر مهما كانت نتائج القتال، ونحن لم نبدأ القتال، ويجب أن نبدأ حتى لا نكرر ما حدث عام ١٩٦٧"(٢٨). وفي نفس الوقت تقريبًا كرر "هيكل" مطالبته بضرورة العمل العسكري: "يتحتم علينا أن ندقق في البحث عن أسلوب للعمل العسكري، يطوع مبادئ الحرب لأوضاعنا ولظروفنا، بما يكفل استغلال نقط القوة لدينا، ونقط الضعف لدى العدو. ولا أريد أن أفيض في تفصيلات هذه النقطة لأن غيري أدرى بها مني، وإن كنت أقول بمنتهى الأمانة إنه لا بد من العثور على صيغ للعمل العسكري تجمع بين العلم والجسارة، وبين الأصول والابتكار"(٢٩).

وهذا الإلحاح بفكرة الحرب المحدودة الهادفة للسلام لإخراج القضية من الثلاجة؛ قام أصلاً على فكرة إقناع أمريكا أنها تكسب أكثر بمصادقة العرب – دون دفعها للتخلي

عن إسرائيل – وأن العرب يمكن أن يرعوا مصالح أمريكا ويخدمونها أكثر. وفي هذا الصدد كان هيكل قد أشار بأسى إلى أننا "اكتفينا فيما مضى بالضغط على الولايات المتحدة بالعداء العاجز؛ أي العداء الذي لا يهدد مصلحة، ولا يقتضي عقوبة، والأسوأ من ذلك أننا في ظل العداء العاجز سمحنا لمصالح الولايات المتحدة أن تنمو وتزدهر"[٣٠]، وربما لهذا السبب كان إلحاح "إحسان" على أن نتعامل مع "نيكسون" بطريقة تجعله يقتنع – عن طريق كيسنجر – بأن القضية ليست مجرد قضية أرض محتلة، ولكنها قضية "العالم العربي كله، بكل ما فيه من مصالح أمريكية، ومستقبل أمريكي.. وهو بهذا الفهم يستطيع أن يتصور أن نجاحه لو نجح؛ هو نجاح أكبر من مجرد تحقيق سلام في منطقة، ولكنه نجاح في تأمين مستقبل وطني أمريكي، يستحق أن يكون له من أجله تمثال داخل أمريكا بجانب تمثال الحرية"[٣١].

تلك هي الاجتهادات التي سادت قبل حرب أكتوبر، والتي حددت مجالها وأهدافها؛ ففي أكثر من تصريح صدر بعد ذلك عن الرئيس "**السادات**" أكد أن مصر لم تحارب لكي تسترد سيناء، ولكنها حاربت لكي تحطم نظرية الأمن الإسرائيلي،

ولكي تقنع إسرائيل بتنفيذ قرار مجلس الأمن رقم ٢٤٢، وأن هدفها لم يكن تحرير الأرض، ولكن الوصول على وضع يمكن أن يؤدي إلى السلام في المنطقة. ومن البديهي أن الرؤيا السياسية التي خاض الجيش المصري على أساسها الحرب هي مسئولية السياسيين وما يمثلونه من طبقات، وهي لا تقلل بأي حالة من الأحوال من بطولة أبناء الفلاحين والعمال، الذين أثبتت الحرب مدى صلابة معدنهم، وكشفت الخطأ الذي ترتكبه الأنظمة البرجوازية بحبس طاقات هذه الجماهير، بقدرتها الفذة على العطاء والتضحية، وذكائها واقتدارها؛ فلم تنظمها، بل رفضت أن تدعها تنظم نفسها، وقاومت بشراسة أي محاولة من هذا النوع. وكان مشروع الرئيس "السادات" الذي طرحه في خطابه الذي ألقاه في مجلس الشعب يوم ١٦ تشرين ١٩٧٣ (وأثناء القتال بالفعل)، والذي أعلن فيه استعداد مصر لحضور مؤتمر سلام لتنفيذ قرار مجلس الأمن ٢٤٢؛ هو الخطوة الأولى التي تحددت على أساسها خطوات السلام التي بدأت بإصدار قرار مجلس الأمن رقم ٣٣٨ لسنة ١٩٧٣، الخاص بوقف إطلاق النار، ثم الفصل بين القوات على الجبهتين المصرية والسورية.

وهكذا عادت مصر مرة أخرى إلى وضع شبيه بالوضع الذي كان حادثًا إثر حرب ١٩٥٦؛ فأصبحت هناك اتفاقية سلام بالأمر الواقع، وانتهت الحرب مع إسرائيل على الأقل من جانب مصر، والموقف الرسمي لمصر من مسألة السلام يتضح من خلال مجموعة من التصريحات والأحاديث الصحفية، التي أدلى بها الرئيس "السادات" خلال الشهور التي تلت الحرب؛ وهي تشكل النصوص الوحيدة المعلنة حول الموقف المصري من السلام.. وفي ضوء هذه التصريحات نستطيع أن نحدد رؤية "السادات" للسلام على النحو التالي:

- إن جوهر قضية السلام هو تطبيق قرار مجلس الأمن رقم ٢٤٢؛ وهي الخطوة التالية التي ستتناقش فيها الأطراف المعنية في جنيف. ويعتبر اتفاق الفصل بين القوات مجرد اتفاق لتثبيت وقف إطلاق النار، الذي أعلن "السادات" بأن مصر ملتزمة به، ولن تخرقه ما لم يفعل ذلك الطرف الآخر(٣٢).
- إن الموقف المصري بعد حرب أكتوبر لم يتنكر لرغبته في السلام التي سبق وأبداها الرئيس "السادات" من خلال مبادرة ٤ فبراير ١٩٧١، وكان

يطالب بخلق الظروف الملائمة لإقامة السلام، وأكد أن "السادس من أكتوبر قد خلق هذه الظـــروف"[٣٣]، وأشار إلى أن إسرائيل وأمريكا لو كانتا قـــد أخـــذتا مبادرته بعين الجد: "لما كان هناك ضـــرورة لتلـــك العملية العسكرية. قد قلت عندئذ إنني مستعد للسلام، وأعلنا لأول مرة منذ ٢٢ عامًا أننا مستعدون للتوصل إلى اتفاقية سلام مع إسرائيل"[٣٤]. وفي هذا الصـــدد أكد "السادات " أكثر من مرة أن التصور الذي يقدمه للسلام هو استراتيجية مصرية منذ عام ١٩٦٧؛ فقـــد "كان لنا هنا في مصر موقف ثابت من هذه القضـــية منذ سنة ١٩٦٧، أقمناه على تقديرات دقيقة للظروف الدولية، والظروف العربية، والعلاقة الضرورية بين العمل العسكري والعمل السياسي؛ فالهدف الممكـــن كما سبق وحدده عبد الناصر؛ هو تنفيذ قرار مجلس الأمن رقم ٢٤٢"[٣٥].

- فيما يتعلق بإجراءات السلام وضماناته؛ فإن مصـــر تعلن ارتياحها للموقف الأمريكي، وتطمع لأن تلعب أمريكا دورًا في إقرار السلام. وفي هذا الصدد قـــال

الرئيس المصري مقيمًا الموقف: "المواجهة مع أمريكا لم تفدنا إطلاقًا، وقد كنت أقول دائمًا: لا بد لنا قبل إزالة التوتر مع إسرائيل من إزالة التوتر مع الولايات المتحدة"(٣٦)، وأكد أنه: "حصل تحول جذري في موقف أمريكا"(٣٧). نتيجة للحرب التي أدت إلى أننا: "استطعنا تحييد أمريكا التي كانت منحازة لإسرائيل، والتي كانت تتبنى وجهة نظرها بالكامل"(٣٨). وانطلاقًا من "أن عداءنا لأمريكا (والكلام للرئيس "السادات") لم يكن أبدًا مسألة مبدأ، ولكن مسألة سياسات متعارضة ومتصادمة"(٣٩)؛ فإن مصر تطمح لأن تكثف الولايات المتحدة جهودها من أجل السلام.

هذه هي الخطوط العامة لرؤية الفكر السياسي لمسألة السلام. أما الفهم الرسمي لقرار مجلس الأمن فيمكن أن نرصد القضايا التي أعلنت مصر رأيها بشأنها على النحو التالي:

- كرر الرئيس "السادات" في أكثر من حديث صحفي وتصريح أن مسألة انسحاب إسرائيل من "كل"

الأراضي العربية التي احتلت في عدوان ١٩٦٧ ليست محل مناقشة. وفي هذا الصدد قال: "لن أتنازل عن بوصة واحدة من الأرض العربية، فالسلام لا يعني أن يعتدي طرف على حقوق وأرض الطرف الآخر"[٤٠]، كما أكد في مناسبة أخرى أننا لن نتنازل عن شبر من الأرض[٤١]، ورفض السيادة الإسرائيلية على القدس؛ إذ "لا يوجد عربي ولا مسلم واحد يمكن أبدًا أن يقبل الاعتراف بسيادة إسرائيلية على القدس؛ وهذا الأمر يسري على المسيحيين في العالم العربي على الأقل[٤٢]. ويعتبر الرئيس السادات أن الانسحاب مسألة مفروغ منها؛ ولذلك أعلن: "لن أذهب إلى محادثات جنيف لأتفاوض حول انسحاب إسرائيل من المناطق المحتلة؛ ذلك موضوع محسوم بالنسبة لي. إن الانسحاب واقع لا محالة"[٤٣]. وقال في مناسبة أخرى: "ليس عندي مشكلة بالنسبة لانسحاب إسرائيل من سيناء، وأنا أعتمد في هذا على علم الحساب الاستراتيجي. ومن أجل هذا بدأت تعمير مدن

القناة"[٤٤]. وهو يرى أن رفض إسرائيل للانسحاب يعني "أنها تريد حربًا جديدة"[٤٥].

- فيما يتعلق بمسألة إنهاء حالة الحرب؛ فقد حدد الرئيس "السادات" فهمه لهذه الفقرة من القرار رقم ٢٤٢ فقال: "إنني رجل سلام، وأتعهد بسلام حقيقي ومشرف، ولو كنت أنوي تدمير إسرائيل فلماذا لم أستخدم ما لدينا من صواريخ أثناء الحرب؟ لقد أعطينا الإسرائيليين الدرس الذي أردنا أن يفهموه في أكتوبر، وهدمنا كل النظريات التي يرددونها، ولم يعد هناك محل لمزيد من الحرب"، وفيما عدا إنهاء حالة الحرب فإن السادات يعارض في أي أشكال أخرى من أشكال العلاقات مع إسرائيل.. وفي هذا الصدد قال: "هل نستطيع أن نتصور أن بالإمكان بعد ٢٦ عامًا من العنف والكراهية والمرارة؛ أن يهبط السلام فجأة على المنطقة؟. دعونا أولاً ننهي حالة الحرب، وسوف يكون على الجيل القادم أن يقرر ماذا يحدث بعد ذلك، ولو نجحت في أن أنهي العداوات القائمة؛ فإنني سأكون سعيدًا، وسأموت

راضيًا" [٤٦]. وعن إقامة العلاقات السياسية وتبادل المعاملات التجارية؛ قال: "هذا الكلام غير عملي وغير منطقي إطلاقًا. عندما تنتهي حالة الحرب بلا شك سيبدأ عهد جديد، وعلى جميع الأطراف أن تثبت إخلاصها فيه"[٤٧]. وكرر: "العلاقات الدبلوماسية ليست محل بحث أو نقاش، وكذلك تبادل الزيارات السياسية والمعاملات التجارية، وما إلى ذلك"[٤٨].

- فيما يتعلق بتسوية مشكلة اللاجئين؛ فقد حدد "السادات" موقفه من هذه الفقرة في قرار مجلس الأمن بقاعدة إجرائية؛ وهي أن مصر لن تذهب إلى مؤتمر جنيف دون الفلسطينيين، وهو ما تتفق فيه "مصر" مع "سوريا"؛ "إذ إن "فلسطين" هي جوهر المشكلة.. فكيف نبحث موضوع السلام في المنطقة، بينما جوهر المشكلة غير موجود"[٤٩] وأعلن أن "الملك "حسين" يوافق على أن يرسل الفلسطينيون وفدًا خاصًا بهم، يمثلهم في محادثات السلام"[٥٠]. وفي الموضوع يرى "السادات" "أن فلسطين هي

أساس المشكلة، وهي ليست مجرد مشكلة إنسانية، ولكنها مشكلة سياسية، ولا يمكن قيام سلام إلا باسترداد حقوق الشعب الفلسطيني، وحصوله على حق تقرير المصير"(٥١). وقد كرر الرئيس "**السادات**" أن لديه أفكارًا حول حقوق الفلسطينيين، ولكنه "يفضل أن يترك المجال للفلسطينيين لكي يدلوا بدلوهم في مؤتمر جنيف، طالما أنهم الشعب صاحب القضية، وعلينا جميعًا أن نصغي لهم"(٥٢)، ولفت النظر إلى أن "أفكار الفلسطينيين ليست بالصعوبة التي يتصورها الكثيرون"(٥٣)، وأشار إلى أن هذه الحقوق "وردت بها قرارات كثيرة للأمم المتحدة"(٥٤).

- أما بالنسبة لضمانات الحدود؛ فقد أشار الرئيس المصري إلى أنه "يرحب بأي ضمانات تقدمها القوتان الأعظم أو الدول الكبرى كلها؛ وهي تلقى الترحيب في أي صورة جاءت. وفي إطار التحديد أعلن أنه: "إذا أريد إنشاء مناطق منزوعة السلاح، فلا بد أن تكون على الجانبين". وقال إنه: "يقبلها بصرف النظر عن عرضها، طالما أنها ستقوم

على الجانبين"، لكنه رفض "الحديث الدائر في إسرائيل عن نزع سلاح سيناء"، وطالب بأن يتوقف هذا الحديث: "فإذا كانوا يريدون نزع سلاح سيناء، فسوف أطالب بنزع سلاح إسرائيل كلها، فكيف أنزع سلاح سيناء إذا كان من الممكن أن تكون عرضة لتهديدهم في ست ساعات"(٥٥).

وفيما يتعلق بمسألة الأمن قال: "إذا أثارت إسرائيل مشكلة أمنها، فنحن أيضًا نثير مشكلة أمننا، ويمكن للقوتين الكبيرتين، أو الدول الكبرى أن تضمن هذا الأمن"(٥٦). وفي هذا الصدد أكد الرئيس المصري أكثر من مرة أن مصر لن تقبل حلاً منفردًا، ولن تذهب إلى جنيف وحدها، وأن شرط السلام هو اشتراك "مصر وسوريا والأردن والفلسطينيون" في المؤتمر، وأن يصلوا جميعًا إلى اتفاق سلام"(٥٧).

- ولا يبدو أن النص الوارد في قرار مجلس الأمن ٢٤٢ الخاص بحرية المرور في الممرات المائية الدولية في المنطقة (قناة السويس، ومضايق تيران) سيكون محل مشكلة؛ ذلك أن مصر سبق لها ووافقت على ذلك.

هذا هو الموقف الذي يطرحه الفكر السياسي الرسمي حول قضية الحرب والسلام، وهو في مجمله استمرار لنظرة هذه الحلقة من حلقات الثورة التحررية ذات الأفق البرجوازي لقضية حل تناقضها مع الإمبريالية، ولوضعية المسألة الفلسطينية داخل هذا التناقض. ومن البديهي أن السمات العامة لثورة التحرر الوطني ذات الأفق البرجوازي، والتي أشرنا إليها في مدخل هذا الحديث تنطبق على هذا التصور.

ومعظم إنجازات الفكر المصري التي مهدت لحرب أكتوبر وتلتها، تدور حول هذا التصور بشكل أو بآخر، تشرحه أو تمهد له، لا تخجل من تناقض الأقوال اللاحقة مع السابقة، ومنها تشددها الطويل تجاه قرار مجلس الأمن، والقول بأن قبوله كان مجرد "كسب للوقت لإعادة تسليح الجيش المصري، بجانب محاولة الحصول على تأييد الدول والرأي العام العالمي"؛ لأنه لو طبق كاملاً؛ "يؤدي إلى الصلح والاعتراف، والمفاوضات مع إسرائيل"[٥٨]، الذي انتهى بعد الحرب إلى اعتباره الحل الأمثل للقضية الوطنية؛ ذلك أن أهداف الحرب كانت هي ذلك ومنذ البداية.

هوامش

[*] كتب هذا الفصل في بداية عام ١٩٧٤ لينشر في مجلة "الكاتب"، ولكن الرقابة على النشر منعت نشره آنذاك، وقد ظل ممنوعًا من النشر حتى أرسلته إلى مجلة "شئون فلسطينية" لينشر بها، ولكنها لأسباب سياسية فيما يبدو؛ رفضت نشره، وقد ظل دون نشر حتى قبلت مجلة "دراسات عربية" البيروتية نشره في عدد نوفمبر ١٩٧٤.

(١) حديث ياسر عرفات مع الأهرام القاهرية، ١٩٧٤/٥/١٧.

(٢) راجع **أحمد حمروش**: الحل السلمي استراتيجية وليس مغامرة، روز اليوسف القاهرية، في ١٩٧٠/٨/٣١.

(٣) راجع: المحاضر الرسمية لمفاوضات النحاس وصلاح الدين مع المارشال سليم، الكتاب الأبيض المصري، وزارة الخارجية المصرية، ١٩٥٤.

(٤) راجع حديث **محمد نجيب** رئيس الجمهورية الأسبق، مع سليم اللوزي، الحوادث اللبنانية، ١٩٧٣/٨/٣.

(٥) **مايلز كوبلاند**، ترجمة مروان خير: لعبة الأمم، الإنترناشونال سنتر، بيروت، ١٩٧٠، ص ١٧٨ و١٧٩.

(٦) راجع خطب الرئيس **عبد الناصر** خلال شهر سبتمبر،أيلول ١٩٥٥، وبخاصة خطبته في ١٩٥٥/٩/٢٧.

(٧) نشرت مجلة آخر ساعة هذه الفصول من ذكريات عبد الناصر في مستهل ١٩٥٥، ويفسرها فوشيه بأنها تحاول إظهار الحرب كما لو كانت عملاً بلا جدوى.

(٨) **محمد حسنين هيكل**: عبد الناصر والعالم، ط ١، دار النهار، بيروت، ص ٥٠ – ٥١.

(٩) المصدر نفسه، ص ٨٨ و ٨٩.

(١٠) النص في المصدر السابق، ص ٢٧٢.

(١١) **خيري حماد**: التطورات الأخيرة في قضية فلسطين، الدار القومية بالقاهرة، ١٩٦٤، ص ٤٢٣.

(١٢) النصوص في كتاب هيكل المذكور آنفًا، من ص ٢٦٧ إلى ٢٨٨.

(١٣) خيري حماد، مرجع سابق، ص ١١١ و ١١٢.

(١٤) كلمات المندوبين حول هذا الموضوع في المرجع السابق،ص ١١٩، الأردن؛ وص ١٢١، سورية. وهناك تناقض في موقف مندوب مصر، راجعه ص ١٢٢ و١٨٥. ولم يكن الخلاف حول المفاوضات هل جرت أم لا.. ولكن هل جرت بدون شروط سابقة أم بشروط.

(١٥) راجع هيكل، مصدر سابق، ص ٢٣٥.

(١٦) هذا تفسير مايلز كوبلاند، لعبة الأمم، ص ٢١٦.

(١٧) وقائع المؤتمر الصحفي الدولي الذي عقده عبد الناصر في القاهرة، بتاريخ ٢٨ مايو ١٩٦٧.

(١٨) **أحمد الشقير**: ذكريات عن مؤتمر القمة في الخرطوم: شئون فلسطينية، ٤ سبتمبر ١٩٧١، ص ٩٠.

(١٩) إحسان عبد القدوس: طبقة الذين يعارضون الحرب، أخبار اليوم، في ١٩٧٢/٤/١٥.

(٢٠) محمد حسنين هيكل: الدور الأمريكي: قيمته وقدرته، الأهرام ١٩٧٣/١١/٤.

(٢١) حدد الرئيس السادات الانسحاب الجزئي إلى خط يقع وراء العريش؛ أي إلى حدود مصر الدولية قبل حرب ١٩٤٨.

(٢٢) خطبة الرئيس السادات في ١٩٧١/٢/٤.

(٢٣) صادق جلال العظم: إسرائيل والتسوية السياسية: شئون فلسطينية، ٤ سبتمبر ١٩٧١، ص ٧٨.

(٢٤) هيكل: الانزلاق على الجليد الذائب، الأهرام ١٩٧٢/١١/٢٤.

(٢٥) إحسان عبد القدوس: الاستنزاف بلا حرب، أخبار اليوم، ١٩٧٣/٨/٢٥.

(٢٦) إحسان عبد القدوس، أخبار اليوم، ١٩٧٢/١٢/٩.

(٢٧) إحسان عبد القدوس: اليهودي الأمريكي الذي يحل القضية، أخبار اليوم، ١٩٧٣/٩/١.

(٢٨) إحسان: كلمة أخبار اليوم، ١٩٧٣/٩/١٥.

(٢٩) هيكل : صورة من بعيد، الأهرام، ١٩٧٣/٨/١٠.

(٣٠) هيكل: لماذا الشهور الستة القادمة، الأهرام، ١٩٧٢/١٢/٨.

(٣١) إحسان عبد القدوس: اليهودي الأمريكي، ١٩٧٣/٩/١.

(٣٢) خطاب الرئيس السادات أمام الاجتماع المشترك من مجلس الشعب واللجنة المركزية، الأهرام، ١٩٧٤/٤/١٩.

(٣٣) حديثه مع وفد الاشتراكية الدولية، الأخبار، ١٩٧٤/٣/١٢.

(٣٤) حديثه مع التايم الأمريكية، الأهرام، ١٩٧٤/٤/١٣.

(٣٥) خطابه في عيد العمال، الأهرام، ١٩٧٤/٥/٢.

(٣٦) حديثه مع شتيرن الألمانية، الأخبار، ١٩٧٤/٤/١٣.

(٣٧) خطابه أمام اللجنة المركزية ومجلس الشعب، الأهرام، ١٩٧٤/٤/١٩.

(٣٨) حديثه مع المبعوثين، الأهرام، ١٩٧٤/٤/١٧. وراجع أيضًا ما قاله في هذا الصدد في حديثه مع التليفزيون الأمريكي، الأخبار، ١٩٧٤/٤/٩.

(٣٩) خطابه في أول مايو، الأهرام، ١٩٧٤/٥/٢.

(٤٠) حديثه مع وفد الدولية الاشتراكية، الأخبار، ١٩٧٤/٣/١٢.

(٤١) رسالة إلى مؤتمر التضامن في بغداد، الأخبار ١٩٧٤/٣/٢٥.

(٤٢) حديثه مع مجلة شتيرن، الأهرام، ١٩٧٤/٤/١٣.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) حديثه مع المبعوثين، الأهرام، ١٩٧٤/٤/١٧.

(٤٥) حديثه مع شتيرن، الأهرام، ١٩٧٤/٤/١٣.

(٤٦) حديثه مع نيوزويك، الجمهورية، ١٩٧٤/٣/١٨.

(٤٧) حديثه مع شتيرن.

(٤٨) حديثه مع الإذاعة البريطانية، الأخبار، ١٩٧٤/٣/٢٩.

(٤٩) حديثه مع التايم، الجمهورية، ١٩٧٤/٣/١٩.

(٥٠) مؤتمره الصحفي في لاهور، الأهرام، ١٩٧٤/٢/٢٥.

(٥١) حديثه مع شتيرن.

(٥٢) حديثه مع وفد الاشتراكية الدولية.

(٥٣) حديثه مع تايم، الجمهورية، ١٩٧٤/٣/١٩.

(٥٤) حديثه مع نيوزويك، الجمهورية، ١٩٧٤/٣/١٨.

(٥٥) حديثـــه مـــع الصـــحفيين الألمـــان، الأخبـــار، ١٩٧٤/٤/٢٣.

(٥٦) حديثه مع تايم، الجمهورية، ١٩٧٤/٣/١٩.

(٥٧) حديثه مع ولد الاشتراكية الدولية.

(٥٨) إحسان عبد القدوس: أخبار اليوم، ١٩٧٢/٤/١٥.